الموقع الالكتروني : www.lixus-magazine.net
البريد الالكتروني : lixus.magazine@gmail.com

مجلة ليكسوس

ⵜⴰⵙⵖⵓⵏⵜ ⵍⵉⴽⵙⵓⵙ
مجلة إلكترونية متخصصة في التاريخ والعلوم الإنسانية
موكادور ميديا للصحافة والنشر - شراكة وتعاون
Mogador Media Presse et Edition
موكادور ميديا للصحافة والنشر
الترقيم الدولي المعياري للمجلة: ISSN: 2605-6259
العدد 28
أكتوبر 2018م

▪ملف العدد:

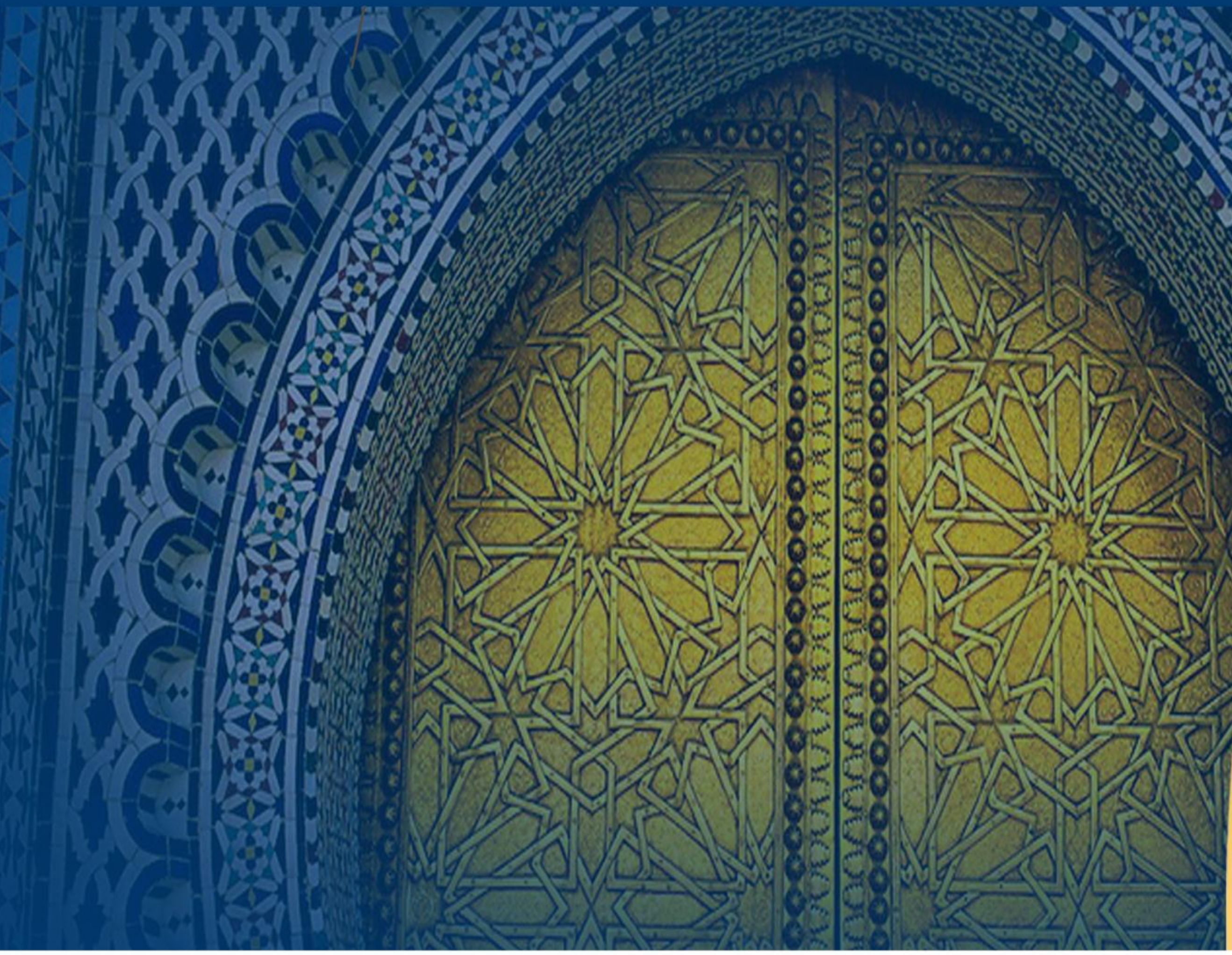
موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من نفي السلطان محمد الخامس

▪محتويات العدد:

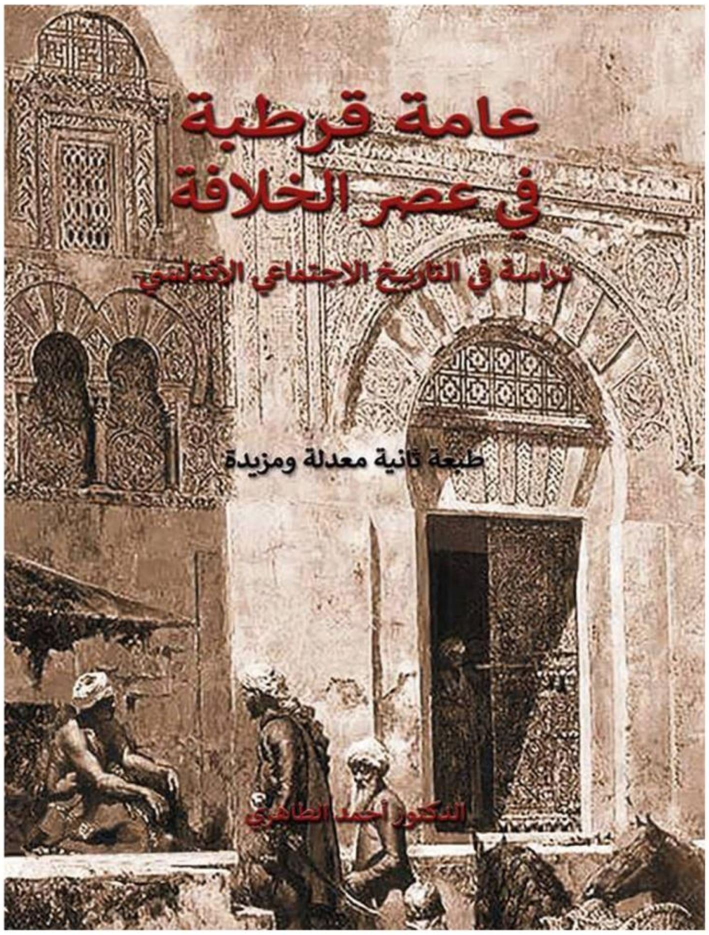
- **التاريخ القديم:** الكهف والمعبد في بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ - أهمية ودورنبات البصل في الحياة المصرية القديمة
- **تاريخ الحماية:** الحياة الثقافية في منطقة الحماية الاسبانية بشمال المغرب
- **تاريخ الجنوب المغربي:** المرأة في رحلات السوسيين الحجازية في ق. ١٢هـ/١٨م.
- **قضايا من التراث:** العلاقات التكافلية بأنظمة السقي التقليدي بالجنوب المغربي.
- **تاريخ فلسطين:** جوانب من الحياة العلمية في القدس من القرن الثالث وحتى الخامس الهجري
- **تاريخ المغارب:** التوظيف السياسي للموت في تونس خلال العهد الحسيني
- **عالم التكنولوجيا:** المدينة الرقمية بين الأهمية وإكراهات التشييد.
- **قراءة في كتاب:** قراءة في كتاب وصف الاستعباد في مملكة فاس لماركوس بيريغ.
- **علم الاجتماع:** ذاكرة العبودية السوداء.

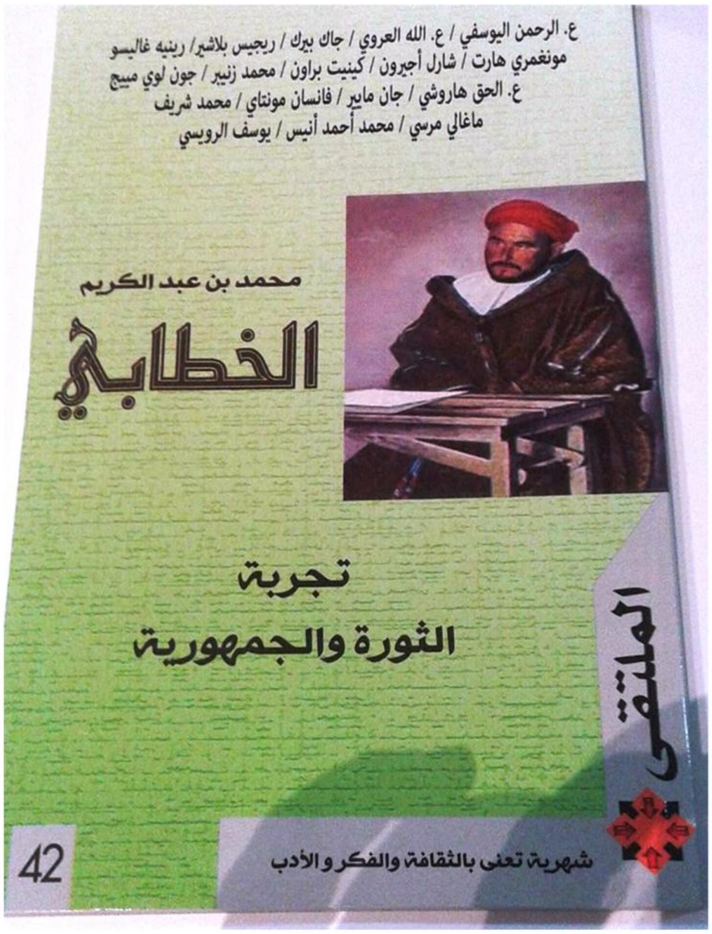
المدير المسؤول: محمد أبيهي
مجلة ليكسوس منشورة على شبكة أنترنيت الأرشيف
INTERNET ARCHIVE
مدرجة ضمن قائمة دوريات بيانات HumanIndex دار المنظومة DAR ALMANDUMAH

حمل جميع أعداد المجلة من خلال زيارة الموقع التالي: www.lixus-magazine.net



من ثمرات المطابع





الهيئة العلمية المشرفة على مجلة ليكسوس الالكترونية

- دة.خذيجة الراجي
- أستاذة التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بشعبة التاريخ
- جامعة ابن زهر بأكادير - باحثة متخصصة في تاريخ الجنوب المغربي.
- عضوة هيئة التحرير ومنسقة محاور المجلة. البريد الالكتروني:khadija_rajy@yahoo.fr

- د.خالد الصقلي
- أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس -شعبة التاريخ
- باحث متخصص في تاريخ المغرب.
- عضو هيئة التحرير. البريد الالكتروني:sqallikhalid@hotmail.com

- د.المرون مصطفى
- أستاذ باحث في التاريخ المعاصر
- باحث متخصص في تاريخ شمال المغرب.
- عضو هيئة التحرير. البريد الالكتروني:mustaphaelmerroun@yahoo.es

- د.محمد أبيهي
-أستاذ التاريخ المعاصر بكلية الآداب والعلوم الانسانية - جامعة محمد الخامس- الرباط
- حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس بالرباط.
- عضو هيئة التحرير ومدير المجلة البريد الالكتروني:lixus.magazine@gmail.com

- د.مصطفى الريس
- باحث في تاريخ المغرب المعاصر
- حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة أبي شعيب الدكالي بالجديدة.
- عضو هيئة التحرير البريد الالكتروني mustapharais149@gmail.com

- د.خالد أوعسو
- باحث في تاريخ المغرب المعاصر
- حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة محمد الخامس بالرباط.
- عضو هيئة التحرير البريد الالكتروني: ouassouk@yahoo.fr

- د.عبد الرزاق السعيدي
- باحث في تاريخ المغرب الوسيط
- حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس.
- عضو هيئة التحرير البريد الالكتروني: saidiabonihal@gmail.com

فهرس المحتويات

الموضوعات: | **الصفحة**

■ الافتتاحية: 5

■ كمال رمضاني،موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من نفي السلطان محمد الخامس 7

ملف العدد

■ زينب عبد التواب رياض خميس،ما بين الكهف والمعبد فى بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ 17

■ محمود المحمدى عبد الهادى،أهمية ودور نبات البصل فى الحياة المصرية القديمة 29

■ خالد الطايش، المرأة في رحلات السوسيين الحجازية في ق. 12هـ/18م. 38

■ رحال مبارك،العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي التقليدي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا. 42

■ عبدالقادر سوداني،التوظيف السياسي للموت في تونس خلال العهد الحسيني 1705 - 1881 52

■ عبد الزهر بامحمي و ياسين يسني،ذاكرة العبودية السوداء. 58

■ خالد الصقلي، المدينة الرقمية بين الأهمية وإكراهات التشييد وضرورة الانفتاح والتطلع لمستقبل 67

■ هشام الجعادي، قراءة في كتاب وصف الاستعباد في مملكة فاس لماركوس بيرغ 85

■ وليد موحن، الحياة الثقافية في منطقة الحماية الاسبانية بشمال المغرب 1912-1931 88

حمل جميع أعداد المجلة من خلال زيارة الموقع التالي: www.lixus-magazine.net

الإفتتاحية

محمد أبيهي
مدير مجلة ليكسوس
الالكتررونية

لقد بدأ هذا المولود الالكتروني بإمكانيات متواضعة لهدف رسم معالم خط تحريري، واستطاع أن يوصل إسهامات الباحثين الشباب في التاريخ على نطاق واسع، فرغم ما يقال عن هذه التجربة من كونها لا تستجيب للمعايير العلمية المتعارف عليها،ولكونها عفن فكري، فمجهودات طاقم المجلة المتكون من أساتذة جامعيين وباحثين مرموقين في التاريخ، في اختيار المواضيع العلمية ذات العلاقة بتاريخ المغرب والمغارب مبني على رؤية علمية، وذلك من أجل جعل هذه المجلة الفتية مرجعا تاريخيا لطلاب العلم والباحثين في حقل الدراسات التاريخية بالمغرب وخارجه، فلقد استقبلت المجلة منذ تأسيسها المئات من المقالات العلمية، التي تناولت قضايا تاريخ المغرب والمغارب، كما تضمنت إسهامات في مناهج التاريخ والعلوم الإنسانية، وسعت من خلال ذلك الى جعل هذه المجلة منبرا للباحثين الشباب والمهتمين، وبهذه المناسبة أود أن أوجه شكري الخاص لكل المساهمين في هذه المجلة، وعلى ثقتهم في هذا المنبر العلمي.

يسعد طاقم مجلة ليكسوس الالكترونية أن يضع بين يدي القارئ الكريم هذا العدد من هذه المجلة الالكترونية، وأدرجت المجلة في هذا العدد ثلة من المواضيع المختلفة، وقد أسهم في اغناء محتوياتها باحثين من المغرب وخارجه، وهذا يعكس انفتاح مجلة ليكسوس الالكترونية على كل مختلف تخصصات العلوم الانسانية، وذلك لهدف تثمين التبادل المعرفي والعلمي بين الباحثين، وإيمانا من طاقم المجلة بضرورة ربط أواصر التعاون وتبادل الخبرات بين المهتمين في مختلف تخصصات العلوم الإنسانية، لتكون رافدا ومرجعا علميا للطلاب والباحثين بالجامعات المغربية.

وأملنا جميعا أن تكون هذه المساهمات العلمية إضافة بيبلوغرافية نوعية للقارئ الكريم، وذلك لتسليط الضوء عن بعض القضايا التاريخية، وكلنا أمل أن تكبر مجلة ليكسوس الالكترونية بفضل تفاعلكم معنا قراء وكتابا، وذلك لنشر المعرفة التاريخية على نطاق واسع، وننتظر مساهماتكم ومقالاتكم لاغناء هذا المشروع التاريخي الالكتروني، لكي يكون منارة وقنطرة للباحثين والتعريف بانتاجاتهم التاريخية.

وفي الختام نشكر كل من ساهم في إثراء هذا العدد من مجلة ليكسوس الالكترونية، وموعدنا سيتجدد إن شاء الله في العدد المقبل من هذا المولود الالكتروني، ليواصل إصداراته الالكترونية لتعم الفائدة لدى جميع المهتمين بالمعرفة التاريخية.

مجلة ليكسوس مدرجة ضمن قواعد بيانات دار المنظومة للنشر الالكتروني.

www.mandumah.com

دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH

مجلة ليكسوس منشورة على شبكة أنترنيت الأرشيف

INTERNET ARCHIVE

https://archive.org/details/@lixus_magazine

يتم استقبال المساهمات العلمية عبر البريد الالكتروني التالي:

lixus.magazine@gmail.com

ملف العدد:

موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من نفي السلطان محمد الخامس

ذ.كـمـــال رمضـــاني
باحث في التاريخ المعاصر
جامعة حسيبة بن بوعلي
/ الجزائر الشقيقة (الشلف)

ظهرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في خضَمّ الحركة الوطنية الجزائرية-بدايات الثلث الثاني من القرن الماضي- خلال الهيمنة الاستعمارية الفرنسية، فقد عملت على **التفاعل** مع العديد من القضايا الوطنية خاصّة والقضايا العربية والإسلامية عامّة. كان يغلب على قانونها الأساسي الطابع الاجتماعي والثقافي والديني، ورغم ذلك لم تتوان في إبداء موقفها في القضايا العربية ذات الطابع السياسي، فقد كانت الظروف أهم أسباب تناولها للعديد من القضايا السياسية الراهنة آنذاك، ولأنها كانت تنظر إلى العامل الديني على أنه هو الذي يهذِّب السياسة وليست السياسة من يهذّب الدين. ومن هذا المنطلق كانت جمعية العلماء[1] لا تريد أن تكون خارج تلك الظروف وما يميّزها من تطورات كبيرة على الساحة السياسية لكل من الجزائر والمغرب العربي خاصة، والعالم العربي والإسلامي عامّة. وللعلاقات المتنوعة مع بلاد المغرب العربي كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تتابع مختلف تطورات الأوضاع في هذه المنطقة، خصوصا المغرب الأقصى، فحاولت أن تتفاعل مع مختلف قضاياه وعلى رأسها المسائل السياسية، ومن أهمها قضية سلطان المغرب "محمّد الخامس" **فكيف كان تفاعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مع قضيّة السلطان محمد الخامس خلال الفترة الاستعمارية؟**

أولا: تذكير موجز عن منبتها وتأسيسها؛ فاسمها الحقيقي "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (دعاة الإصلاح) تأسست يوم 05 ماي 1931[2]، بنادي الترقّي، بالجزائر العاصمة، من قِبل مجلس ضمَّ في البداية الإصلاحيين والطُرقيين[3] الذين يمثِّلون الزوايا[1]، إلا أنّ

1- نشير، أنّ عبارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سيتم تناولها كثيرا في هذه المقالة، وعليه فإننا سنقتصر على لفظ "جمعية العلماء" فالمقصود واحد.

2-الإبراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ط1، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1997، ص. 71.

3- الطُرقيين يُقصد بهم الجماعات الدينية التي تتخذ من أفكار زعمائها الدينيين مناهج وطرق لممارسة الشعائر الدينية من ذِكر وابتهالات، كان يراها الإصلاحيون أنها لم تكن واردة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن صحابته ولا عن التابعين ولا عن أي

الإصلاحيين لم يتمكنوا من فرض توجهاتهم وإيصال الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى رئاسة الجمعية إلا في سنة 1932[2]. وقد انتهجت أسلوبا مهادنا نسبيا لسياسة المحتل، مستغِلّة تجاهله عن بعض مواقفها، متغاضيا أحيانا عن نشاطها، ما دامت -حسبه- لا تشكِّل خطرا عليه، من أجل بناء إستراتيجيتها وتطبيق برامجها التربوية الإصلاحية بالأساس[3].

ولأنها كانت تنظر إلى التربية والتعليم والإصلاح على أنها أهم أسس البناء والتغلّب على الاستعمار وأفكاره. وإن كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جمعية إصلاحية، إلاّ أنها دافعت عن الهوية العربية الإسلامية الجزائرية، بتوعية المجتمع الجزائري، فلم تمارس العمل الإصلاحي بمعناه الديني والثقافي والاجتماعي فقط بل مارست العمل السياسي باندماجها في الحركة الوطنية من حيث التفاعل مع جل قضايا تلك الفترة منذ التأسيس إلى غاية انضمامها في العمل المسلح مع جبهة التحرير الوطني الجزائرية[4].

وكانت بعض تقارير شرطة سلطة الاحتلال تنظر إلى الغاية الأساسية من هدف جمعية العلماء لا يكمن فقط في إعادة بناء الهوية الوطنية الجزائرية ماديا ومعنويا، بل هو إرساء الوطنية والدفاع عنها[5]. فكانت لها وسطية في ممارسة السياسة تحت غطاء الدين، مستغِلّةً ذلك في إعداد الأجيال لبناء ما هدّمه الاستعمار في إطار إحياء مقوِّمات وركائز الهوية الوطنية الجزائرية، إلى أن حلّت هياكلها سنة 1956، كبقية الأحزاب الجزائرية في "جبهة التحرير الوطني" أثناء الثورة المسلّحة[6]، ليلتحق معظم أفرادها بالثورة في وجه الاستعمار الفرنسي، فبرز من تلاميذها وطلبتها العديد من قادة الثورة وشهدائها البررة[7].

فمنذ وجودها كانت تدرك حقيقة المسؤولية وخطورتها، فالوضع الاستعماري كان هو نفسه، بل بقي يزداد تسلُّطا أكثر فأكثر، ما جعلها يتحتّم عليها المشاركة في إبداء وجهة نظرها وإبراز مواقفها التفاعلية مع حَلّ المسائل والقضايا-السياسية خاصة- التي شهدتها بلاد المغرب العربي من ليبيا وتونس إلى المغرب الأقصى مرورا بالجزائر. ولأن الاستعمار لديها واحد وإن تعددت مصادره، ولأن المغرب العربي لديها واحد وإن تعددت أقطاره.

ثانيا: تفاعلها مع القضايا المغاربية:

تتميّز بلاد المغرب العربي بخصائص عديدة، كانت بمثابة أساسيات الـمُنطلق الفكري للحركة الوطنية المغاربية[8] وعلى رأسها الحركة الوطنية الإصلاحية، ما ساعد في إذكاء تطور العلاقات فيما بينها، فنجد أن لهذه الخصائص أثرا كبيرا في تنمية روح الوعي التحرري لدى جمعية العلماء في الإطار المغاربي. ولهذه الخصائص قواسم مشتركة لبلدان المغرب العربي، منها: العقيدة الواحدة، الإطار الجغرافي، الهيمنة الاستعمارية الفرنسية على أغلب أجزائها، ظهور مقاومة فكرية وسياسية وثورية مسلّحة، تنامي الشعور التحرّري بضرورة الاستقلال، ظهور فكرة الاتحاد.. إلخ.

فلجمعية العلماء نظرة غير منقطعة لكافة البلاد المغاربية، خاصة والبلاد العربية عامة، في إطار القومية من منظورها الإيجابي، والعقيدة المشتركة والعوامل الأخرى، وأخطرها الاستعمار.. فمسألة الاستعمار لديها واحدة وإن اختلفت جهاته، لأنها ترى فيه استلابا واستبدادا وتسلُّطا واحتلالا وإن اختلفت مشاربه ومصادره.

من أئمة الأمّة من أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة، فكانوا يرون فيهم مُغالين في الأولياء والاعتقاد فيهم من حيث النفع والضر والطلب والاستغاثة والعون، إضافة إلى إعانة المستعمر في تثبيت الاحتلال، ما جعل الإصلاحيين يردّون عليهم بالرجوع إلى القرآن والكريم. والسنة الصحيحة، والابتعاد عن مساعدة الاستعمار، مثلما قامت به جمعية العلماء المسلمين في الجزائر مع بعض الطُرق خلال الفترة الاستعمارية..

[1]-**سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، دار المعرفة، 2009، الجزائر، ص ص. 45 – 47.

[2] -Ben Youcef Ben Khedda, **les Origines du Premier Novembre 1954**, éditions du centre national d'études et des recherches sur le Mouvement National et la Révolution, au 1er Novembre 1954, 2002, p 46.

[3]- الصادق بخوش، **الفكر السياسي لثورة التحرير الجزائرية، مقاربة في دراسة الخلفية**، غرناطة للنشر ، 2009، ص. 97

[4]- فاتن يونس المعاضيدي، **موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الثورة الجزائرية 1954-1962**، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، مجلد:07، ع: 03، كركوك، العراق، 2012، ص. 01.

[5] -**Archives Aix-en-Provence, France, Documents Internes, Fonds ministériels, 81F / 939**.

[6] - الثورة التحريرية الجزائرية انطلقت في الفاتح من نوفمبر 1954 ضد الاحتلال الفرنسي وهيمنته الاستعمارية منذ 05 جويلية 1830.. وقد استمرت هذه الحرب أو الثورة المسلحة حوالي سبع سنوات ونصف وانتهت بانتصار الثورة وحصول الجزائر على استقلالها في 05 جويلية 1962، والتي راح خلالها ملايين من الشهداء وقد اختلفت الإحصائيات والدراسات سواء الفرنسية أو الجزائرية حول عدد القتلى والشهداء بين 1.5 و7.5 مليون...

[7]- الصادق بخوش، المرجع نفسه، ص. 97.

[8] - سيتردد لفظ المغاربي أو المغاربية في هذه المقالة ، فالمقصود هنا شمال أفريقيا وأقطار بلاد المغرب بصفة عامة. أما لفظي المغرب أو المغرب الأقصى القصد منهما "المملكة المغربية".

فتفاعلها هنا يَكْمن في مواقفها المعنوية من خلال كتابات رجالها وخُطَبِهم ورسائلهم ومقالاتهم الموجّهة محليا بالنسبة إلى الجمهور الجزائري وخارجيا نحو الجماهير العربية عامة والمغاربية خاصة، ولا يمكن حصر دور وموقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول قضايا بلاد المغرب العربي منذ تأسيسها إلى غاية انقشاع فترة الهيمنة الاستعمارية عليها، فمن بين المسائل المغاربية التي تفاعلت معها - من حيث ردود فعلها وموقفها منها- إبّان تلك الفترة، التي كانت أخطر القضايا على بلاد المغرب هي قضية عزل ونفي السلطان محمد الخامس..

فقضية السلطان محمد الخامس[1] قد أسالت الكثير من حبر جمعية العلماء سواء في صحفها أو بلاغاتها وخطبها ومحاضراتها ومراسلاتها داخليا وخارجيا.

موقف جمعية العلماء من قضية عزل ونفي سلطان المغرب "السلطان محمد الخامس":

بدأت ضغوطات السلطة الاستعمارية الفرنسية تزداد تسلُّطا على المغرب الأقصى من أجل السيطرة أكثر وفرض الحماية[2] المزعومة، وقد تجسّدت خطورة هذا التسلّط في عزل وخلع ونفي السلطان محمّد الخامس[3]. فكانت هذه القضية[4] من بين أهم القضايا التي شدّت اهتمام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالمملكة المغربية بعد قضية الاستعمار لها، فقد اعتبرت هذا الإجراء لا يخدم عقد الحماية -المزعوم- بين فرنسا وبين المغرب، فكانت جمعية العلماء من الهيئات السبّاقة في الاستهجان والتنديد بما قامت به فرنسا في المغرب.

فهذا الإجراء الاستعماري ضد السلطة الشرعية للمملكة المغربية انتقدته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشجب وتنديد وتهكّم على ما كانت تزعم به فرنسا بالثورة الفرنسية (1789) وانتقادا لها والتي أسمتها بأنها ثورة الطغيان وثورة الإرهاق والإرهاب وثورة تحطيم سيادة الشعوب وامتهان كرامة الأمم وإرهاق الأحرار المكافحين وتطويق رقاب الأوطان المكافحة ومن بينها المغرب الأقصى.. وهذا حينما أقدم بعض القُواد والباشوات المغاربة بإنجاز عريضة ضد سلطانهم "محمد الخامس" بإيعاز من المُقيم العام، والذي وصفته جمعية العلماء بأنه «العدوان العظيم على المغرب والسلطان محمد الخامس»، كما قد علّقت على هذه الحادثة بأن سلطة الاحتلال تعمل من أجل ذلك إلى إرغام السلطان المغربي على القبول بخيارين كلاهما مُرّ فإما أن يقبل بمشاركة الجالية الفرنسية في البلديات المختلطة وإما التخلص منه ومن وليّ عهده وكل العائلة الملكية، وتنصيب ما أسمته بـ"دُمية خاضعة للاستعمار" على حد تعبير جمعية العلماء[5].

وبعدما نشرت الوزارة الخارجية الفرنسية العريضة التي تدّعي من خلالها أن زعماء البلاد من الباشاوات والقُواد يريدون خلع سلطانهم عن الحكم، علّقت جمعية العلماء على ذلك بأنه مراوغة سياسية من جانب الاحتلال الفرنسي من أجل إرغام السلطان بالخضوع لمطالب فرنسا، لكن هذه المراوغة ما هي إلا مساومة مفضوحة وواضحة المعالم مفادها إذا وافق جلالة السلطان على مشاركة الفرنسيين في الانتخابات البلدية ضرب بالعريضة عرض الحائط وإلا فإن فرنسا ستعمل على تطبيق الرأي العام في خلعه في تطبيق رأي المتكلمين باسم الرأي العام المغربي كما تدّعي (العريضة

---

[1]- السلطان محمد الخامس: هو محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد بن عبد الرحمن بن هشام بن محمد بن عبد الله بن إسماعيل بن إسماعيل بن الشريف بن علي العلوي وُلد 1327 هـ / 10 أغسطس1909م بفاس، أصبح سلطانا للمغرب في 23 جمادى الأولى سنة 1346 هـ / 18 نوفمبر سنة1927م ، عاش أصعب فترات المغرب خاصة فترة الاحتلال الأجنبي (فرنسا واسبانيا)، وقد قضى خلالها في المنفى بين 1953-1955... ساند الحركة الوطنية المغربية المُطالبة بتحقيق الاستقلال، الشيء الذي دفعه إلى الاصطدام بسلطات الحماية، وكانت النتيجة قيام سلطات الحماية الفرنسية بنفيه إلى مدغشقر ثم إلى كورسيكا. على إثر ذلك اندلعت مظاهرات مطالبة بعودته إلى وطنه. وأمام اشتداد حدة المظاهرات، والضغوطات العربية والأجنبية، قبلت السلطات الفرنسية بإرجاع السلطان إلى عرشه يوم 16 نوفمبر 1955 ، وبعد بضعة شهور تم إعلان استقلال المغرب ... توفي رحمه الله بفاس1381هـ/26 فبراير1961 م . أنظر: http://almaghrib.canalblog.com

[2]- بدأت سياسة فرنسا الاستعمارية الجديدة (الحماية) على المملكة المغربية بداية 30 مارس 1912.. أنظر: جورج سبيلمان، المغرب من الحماية إلى الاستقلال 1912 – 1956، ط1، تر: محمد المؤيّد، منشورات أمل، مطابع الرباط، 2014، ص 24.

[3]-Fernando Rodriguez Mediano Helena de Helipe(eds), **EL PROTECTORADO ESPANOL EN MARRUECOS, GESTION COLONIALE IDENTIDADES**, EstudiosARABESIslamicos, Consejo superior de investicationescientificas, MADRID, 2002, P 246.

[4] - بدأت قضية محمد الخامس بعدما أقدمت سلطة الاحتلال (الحماية) الفرنسية بعزل وخلع ونفي السلطان محمد الخامس (محمد بن يوسف) عن عرشه وسلطته بعدما لم يرضخ لمطالب فرنسا.. في 20 أوت 1953.. أنظر : جورج سبيلمان، المصدر السابق، ص 165.

[5]- البصائر، ع: 232، 23 رمضان 1372هـ / 05 جوان 1953م، ص 04.

المزعومة)[1]. لكن هذه المراوغة لم تنجح خصوصا بعدما قام الصدر الأعظم بالتبرئة مما قام به من ساهم في إنجاز تلك العريضة، وهذا ما نوّهت به جمعية العلماء في تمجيد ما قام به الصدر الأعظم للسلطان وموافقته في استنكاره لما وقع وحصل بسبب زمرة من الباشاوات والقُواد في ما أسموه بالمؤامرة الخسيسة التي كان من ورائها "الكلاوي" وأذنابه حسب تعبير جمعية العلماء..[2]

وبعد عزل ونفي السلطان محمد الخامس، نجد الكاتب العام لجمعة العلماء"أحمد توفيق المدني[3]"، كتب برسالة احتجاج وتنديد قام بتوجيهها نحو سلطة الاحتلال الفرنسي تلخّصت في: «**جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ترفع باسم مسلمي القطر الجزائري، الاحتجاج الصارخ العنيف على خلع جلالة "السلطان محمد بن يوسف" بصفة غير شرعية، وهذا منافيا لأحكام الإسلام..**»[4]. وبهذا الصدد قام الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء من مكتبها في القاهرة بإرسال برقية إلى جمعية العلماء بالجزائر من أجل تبليغها إلى الملك محمد الخامس بجزيرة كورسكا[5]، يستنكر فيها الشدّة والقَصْوة جرّاء الاعتداء الذي لحق به، كذلك تشدَّ من أزره لموقفه ضد مساعي فرنسا الاندماجية، فقد جاء فيها: « **جلالة الملك محمد بن يوسف، حيّاكم الله ونصركم وثبّت أقدامكم على الحق. المسلمون كلهم معكم بأرواحهم وعقولهم في موقفكم الشريف أمام الاستعمار الباغي وأساليبه المفضوحة، فاثبتوا ينصركم الله[6]..إنّ أمانة الله في أعناقكم لا ينزعها منك إلا ظالم ولا يؤدي الأمانة إلا أمثالكم من المؤمنين الثابتين وأنتم تعلمون أن التفريط فيها خيانة لله وللوطن والتاريخ، أعانكم الله وأيّدكم بروح مِّنه**»[7].

كذلك البرقية التي بعثت بها جمعية العلماء إلى رئيس حكومة فرنسا "جوزيف لانيال" بباريس تستنكر فيه هذه الحادثة مفادها: « **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ترفع باسم مسلمي القطر الجزائري الاحتجاج الصارخ العنيف ضد عملية خلع جلالة سيدي محمد بن يوسف الغير الشرعية إثر مؤامرة دبّرها الاستعمار مع والخونة والصائدون في المياه العكرة، وتُعلن وجهة النظر الدينية، تعتبر هذا الخلع لغوا ومنافيا لأحكام الإسلام...أنّ الحكومة الفرنسية التي أشرفت على تنفيذ هذا العدوان وداست مبادئ العدالة وحقوق الأمم وتنكّرت لنصوص المعاهدات، قد أفسدت بصفة قطعية علاقاتها مع الإسلام، ومع العالم العربي، وتسجل جمعية العلماء بغاية الأسى أنّ الهوّة السحيقة بين فرنسا والإسلام تزداد كل يوم اتساعا وعمقا لغلطات الحكومة الفرنسية المتوالية وبُعدها عن فهم الحقائق**»[8].

ومن خلال هذه البرقية يمكن ملاحظة أن جمعية العلماء حاولت تذكير فرنسا بمزاعمها حول كونها حامية الإسلام وانتقادا للثورة الفرنسية والتي وصفتها بثورة الطغيان وثورة الإرهاق وثورة تحطيم سيادة الشعوب وامتهان كرامة الأمم وإرهاق الأحرار المكافحين وتطويق رقاب الأوطان المكافحة ومن بينها المغرب الأقصى[9].

كما قام مكتب جمعية العلماء بالجزائر بإرسال برقية -كذلك- إلى السلطان محمد الخامس بجزيرة كورسكا يشدّون من أزره، جاء فيها؛ « **إنّ جمعية العلماء المسلمين بالجزائر تستنكر في منتهى الشدة والغضب ذلك الاعتداء الشنيع الذي دبّرته ضد شخصكم السامي عصابة مؤلفة من الاستعماريين وقُطّاع الطرق والخونة، تحت إشراف سلطة مركزية متخلية عن واجباتها.. إنّ هذا الاعتداء المُفزِع يعتبر ضربة مصوّبة نحو المبادئ الإسلامية الثابتة،**

---

[1]- البصائر، المصدر نفسه.

[2]- البصائر، ع: 233، 12 جوان 1953م، 04.

[3]- أحمد توفيق المدني ولد بتونس، يوم 24 جمادى الثانية 1317 هـ 1 / نوفمبر 1889 م، من أبوين جزائريين، انتقلت أسرته إلى تونس هروباً من بطش الاحتلال، حيث درس في جامعة الزيتونة وانغمس في الحياة الفكرية والسياسية، وفي 1925 رجع إلى الجزائر، وانخرط في صفوف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فكان من أهمّ شخصياتها، ومن أبرز الأقلام في صحفها، وبعد قيام الثورة التحريرية كان أحد القادة البارزين فيها على مستوى وفدها الخارجي انطلاقا من القاهرة ثم صار عضواً في الحكومة المؤقتة حتى الاستقلال.أسندت إليه حينئذ وزارة الأوقات، كما عيّن بعد انقلاب 19 جوان 1965 سفيراً ووزيراً مفوضاً، في أكثر من بلد إسلامي. انظر: https://www.marefa.org- بتاريخ 20 مارس 2018.

[4]- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج2، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 567.

[5]-كورسيكا: جزيرة فرنسية في البحر الأبيض المتوسط، تزخر بالمناظر الطبيعية والجبال والغابات والموانئ، في عاصمتها «أجاسيو» ولد بها نابليون، وهي رابعة جزيرة في المتوسط بعد صقلية وسردينيا وقبرص، تقع كورسيكا قبالة خليج جنوا على بعد 14 كيلومترا بين جنوب شرق فرنسا وشمال غرب إيطاليا، وتشكل إقليمين إداريين من فرنسا. عن: http://www.aljazeera.net/encyclopedia/citiesandregions - 2018/02/28

[6]-الإبراهيمي، الآثار ، المصدر السابق، ج1، ص. 236.

[7]-الإبراهيمي، البصائر، ع: 240، 02 محرّم 1373هـ / 11 سبتمبر 1953م، ص. 03.

[8]- المكتب الدائم لجمعية العلماء، البصائر، ع: 239، 25 ذي الحجة 1372هـ / 04 سبتمبر 1952م، ص. 08.

[9]- البصائر، ع: 232، المصدر السابق، ص. 04.

ونَيلا من الكرامة الإنسانية وامتهانا لحياة الشعوب.. وجمعية العلماء تُعلن أن عملية الخلع غير شرعية ولا تعمل عليها وتؤكِّد في هذه المناسبة المؤلمة تضامن المسلمين الجزائريين مع الشعب المغربي الأبيّ ومع جلالتكم وتقدِّم لكم الاحترام العميق وعواطف الولاء»[1].

من خلال هذه البرقية نلاحظ بأن مكتب الجمعية لم يقم بإرسالها إلا بعدما تم استشارة العديد من علماء الجمعية لأن عباراتها تضامنية ولكن مدلولها شرعي فقهي يعتمد على أصول فقهية تتعلق بأحكام وليّ الأمر، وبما أن السلطان محمد الخامس قد تم توليته باختيار الشعب المغربي، وتمّ خلعه عنوةً، هذا ما سيجعل جمعية العلماء تقوم بإصدار فتوى شرعية في قضية خلع ولي أمر وتنصيب آخر، إضافة إلى أنها نبّهت إلى أنّ جمعية العلماء هي جزء من الكل وهو الشعب الجزائري باعتبار تضامنها هنا هو تضامن الشعب الجزائري الذي يعلم حقيقة السياسة الفرنسية الاستعمارية.

فبعد قيام سلطة الاحتلال الفرنسي بتنصيبهم لـ "محمّد بن عرفة[2]" كسلطان على المغرب بدأت فتاوى علماء الأمّة من مراكش المغرب نفسها ومصر بقيادة علماء الأزهر الشريف، قد أفتوا ببطلان هذا السلطان وتوليّته مهما كان من أمره، هذا ما شدّ من عزيمة جمعية العلماء وهي تعلم أنها لن تبقى متفرّجة، فكثيرا ما كانت قبل هذه الحادثة تقوم بإصدار الفتاوى المتعلقة بالتجنيس والاندماج والتجنيد وغيرها، فهي لم تَخَف يوما من سلطة الاحتلال الفرنسي في الجزائر، فكيف تبقى محايدة بالنسبة لقضية المغرب الأقصى.

فقامت يوم 13 ذي الحجة 1373 هـ/19 أوت 1953 بإصدار فتواها الشهيرة المتعلقة بموقفها من تولية "محمد بن عرفة" كسلطان للمغرب خلفا لمحمد الخامس المعزول، حيث جاء فيها: « **إنّ العلماء الجزائريون بعد دراسة عميقة لحوادث المغرب الأقصى المزعجة وبعد عرض القضية على لجنة الإفتاء المختصة بدراسة القضايا من حيث وجهتها الدينية الصرفة يفتون بــ :**

- **استمرار إمامة سيدي محمد بن يوسف ولزوم طاعته لجميع المغاربة.**
- **بطلان إمامة السلطان المفروض محمد بن عرفة.**
- **مروق العصابة الكلاوية[3] والكتانية من الدين ونبرّئ الإسلام منهم بخيانتهم العهد ورفعهم السلاح في وجه إمامهم الشرعي.**

ويستنكرون موقف الحكومة الفرنسية كتعهداتهم ويعتبرون عملها يوم اجتماع المسلمين في مناسك الحج بمكة احتقارا لعواطف جميع المسلمين ومحاربة للإسلام..»[4].

ولجنة الإفتاء باسم علماء الجزائر المسلمين تُقرّ ما يلي:

- **أنَّ إمامة سيدي محمد بن يوسف الدينية والدنيوية إمامة شرعية وطاعته تلزم كل مسلم مغربي أنّى وُجد وأنّ هذه الإمامة والطاعة مستمرتان رغم ما فعله المُبطلون.**
- **أنّ إمامته كانت بمبايعة علماء المغرب وإجماعهم على تنصيبه، ولإجماعِ من مصادر التشريع الأربعة عند المسلمين**[5].

كما أنها كانت تدرك بأنه لا سلطة حقيقية تمارس سياستها هناك إلا السلطة الاستعمارية الفرنسية التي تعمل وحدها باسم المغاربة وباسم فرنسا وهي الخصم والحكم في آن واحد، وكان فعلها في خلع السلطان والإمام الشرعي يوم العيد احتقارا لعواطف المسلمين ومحاربة للإسلام. وهنا قام الإبراهيمي بتحيّة إكبار وافتخار لما قام به السلطان محمد بعدم طأطأة رأسه أمام الاستعمار لأنه بذلك لم يُذلّ أمّته ولا دينه[6].

وكما نوّهت بما قام به الشيخ العربي محمد بن العربي العلوي أحد علماء المغرب الأقصى وهو الرئيس الشرفي لجمعية العلماء الجزائريين بالمغرب، لمّا طُلِب منه مبايعة السلطان الجديد

1- المكتب الدائم لجمعية العلماء، البصائر، ع: 239، المصدر السابق، ص. 08.

2- الأمير محمد بن عرفة: ولد محمد بن عرفة بنم حمد بن عبد الرحمان في فاس عام 1886م،وهو ينتمي إلى الأسرة العلوية الحاكمة في المغرب،أمضى بن عرفة حياته الأولى في تحصيل العلوم الدينية، وبعد وفاة والده أصبح يقضي وقته مابين مباشرة ممتلكاته وبين الصلاة والعبادة. حكم المغرب لعامين فقط منذ عام 1953موحتى 1955م، بعدما جاءت به سلطة الاحتلال – الحماية- الفرنسية إثر عزل السلطان محمد الخامس خلال 1953. وبعد الغاء نفي السلطان محمد الخامس ورجوعه إلى المغرب في 16نوفمبر1955، اضطر بن عرفة في 1955/10/2 إلى مغادرة المغرب متوجها إلى مدينة نيس الفرنسية، حتى توفّاه الله عام 1976م ودفن في فرنسا. ع ن: http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr بتاريخ 2018/02/28.

3 - لفظ "العلاوية" جاء هكذا في نص الفتوى (ربما المقصود بها الزاوية العلوية التي كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي آنذاك..).

4- لجنة الإفتاء لجمعية العلماء، البصائر، المصدر السابق، ص. 01.

5- المصدر نفسه (الفتوى)، ص. ص. 1 – 2.

6- الإبراهيمي، المصدر السابق، ص. 2.

والمفروض فلم يبايعه لأنه كان ضد سياسة المستعمر وكان يرى أن مشكلة المغاربة عامة والمغرب الأقصى خصوصا واحدة وإن تعددت الأسباب المصطنعة من طرف الاستعمار[1].

وزيادة على تلك الفتوى فقد بعثت جمعية العلماء ببرقية ذات دلالة سياسية في إطارها العربي من أجل تأكيد الترابط المغاربي، تلك التي أرسلت إلى أمين عام جامعة الدول العربية[2] يُذكِّره فيها الشيخ الإبراهيمي بدوره المسؤول على إيصال صوت المغرب إلى كافة الحكومات العربية من أجل الوصول إلى حلول لمختلف القضايا المغاربية والمتعلقة هنا بكل من المغرب الأقصى وليبيا على حدّ الخصوص، وجاء فيها: «**حضرة السيد الأمين العام لجامعة الدول العربية، العالَمان العربي والإسلامي في هذه اللحظة تشتعل أطرافها ويُنصَبّ عليها البلاء من كل جانب، فمن المعاهدة الليبية الإنجليزية المكِيلة إلى الخطوة المجرمة التي تريد أن تخطوها فرنسا في المغرب العربي ضد جلالة السلطان وشعبه. نرى أنّ هذه اللحظة هي أحرج اللحظات في تاريخ العروبة وفي حياة الإسلام ونعتقد أنّ أول واجب تفرضه عليكم مسؤولياتكم الجسيمة هو دعوة اللجنة السياسية للجامعة العربية لاجتماع سريع واتخاذ موقف أسرع وأجرأ وأحزم قبل فوات الأوان وخصوصا قاصمة الظهر بالأمة العربية.. أنتم أوّل من يفهم أن هذا الأسلوب الجديد من فرنسا هو القضاء على أماني المغرب العربي كله. وأنّ مغزى الأسلوب الانجليزي في ليبيا هو قطع أوداج الأمّة العربية، وأن الأسلوبين مدبّران يلتقيان على عاقبة قطيعة لمصر أولا بالتطويق وللعالم العربي ثانيا بالتعويق.. نسألكم بشرف العروبة أن تُبلِّغوا صورة هذه البرقية إلى الحكومات العربية كلها**»[3].

ويُلاحظ من هذه البرقية أنّ الإبراهيمي كان يرى هذه الحادثة على أنها عملية استكمال مخططات استعمارية بقطع وِصال الأمّة العربية عن بعضها البعض بعدما تمّ تقسيمه فيما بين القوى الاستعمارية القديمة، كونها تهدف إلى التضييق على العالم العربي وفصله وعزله أكثر مما هو واقع عن طريق معاهدة ليبيا من جهة والابتزاز الحاصل على حُكّام وملوك وأمراء الدول العربية عن طريق الترهيب والتخويف بما قامت به بعزل ونفي السلطان محمد الخامس، وكأنها رسالة إلى باقي الحكام العرب، لذلك نجد الإبراهيمي يلتمس من الأمين العام للجامعة العربية بتبليغ هذه البرقية إلى كافة الحكومات العربية دون استثناء، من أجل الاحتراز وإيجاد السُبل الكفيلة للخروج من أزمات تلك الفترة الراهنة.

وبعد الضغوطات العربية والدولية لإرغام فرنسا من العُدول عن موقفها في قضية المغرب الأقصى وسلطانها، تمّ حلُّ القضية المغربية وإعادة السلطان لعرشه. وعندما عاد الملك محمد الخامس من منفاه يوم 16 نوفمبر 1955[4]، أوفدت جمعية العلماء وفدا[5] من علمائها يتقدّمهم الشيخ العربي التبسي[6] لتهنئة الشعب المغربي وسلطانه لعودته من المنفى[7]. فكان محمد الخامس يعرف الجمعية ويقدّر قيمتها لمواقفها الطويلة تجاه المغرب وملِكه، لذلك نجده قد رحّب بها ترحيبا مميزا على كل الوفود الأخرى لمكانتها عنده[8].

---

[1] ـ البصائر، ع: 240، 11 سبتمبر 1952م، ص. 03

[2]- أمين عام جامعة الدول العربية آنذاك هو عبد الله عزّام باشا ؛ عبد الرحمن عزّام باشا: ولد عبد الرحمن عزام باشا في 8 مارس 1893 غرب محافظة الجيزة بمصر من أسرة عربية تنتمي أصولها إلى جزيرة العرب. في عام 1945 كان عضوا في الوفد المصري لوضع ميثاق الجامعة العربية.. في 22 مارس 1945 اختير بالإجماع كأول أمين عام للجامعة وظل فيها الى عام 1952 . تبنّى قضية حرية واستقلال الدول العربية والإسلامية، ودعا إلى استقلالها وطرح الأمر أمام مجلس جامعة الدول العربية وكانت الجامعة أول منظمة دولية تعترف باستقلالها . تقلد الكثير من الأوسمة والجوائز من الدول العربية والإسلامية وحتى الغربية. توفى عبد الرحمن عزام باشا في 2 يونيو 1976 ودفن بمسجد عزام بحلوان بمصر. عن الموقع الرسمي لجامعة الدول العربية : http://www.arableaguetunis.org/?page_id=196 – 2018/02/28.

[3]- الإبراهيمي، البصائر، ع: 240، المصدر السابق، ص. 03.

[4] -Fernando Rodriguez, Ibid. p 246.

[5]- يتكون وفد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الشيخ العربي التبسي الرئيس بالنيابة ومحمد خير الدين، عبد اللطيف سلطاني، والكاتب العام للجمعية أحمد توفيق المدني. عن : أسعد لهلالي، الشيخ محمد خير الدين وجهوده الإصلاحية في الجزائر 1902-1993، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف عبد الكريم بوالصفصاف، جامعة قسنطينة2، الجزائر، 2006، ص 156.

[6]- الشيخ العربي التبسي؛ من أبرز قادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كان لا يخش الاستعمار وأعوانه، ثالث رئيس للجمعية بالنيابة بعد مغادرة الإبراهيمي إلى المشرق، حارب الاستعمار بقلمه وبخطبه وبشخصيّته، كانت له مواقف كثيرة في صالح العروبة والمغرب العربي خاصة، طلب منه الاستعمار أن يقف في وجه الثورة التحريرية الجزائرية، فرفض، بل زاد من حماسة الشعب للانضمام لها، فقامت قوات الاستعمار باعتقاله وهو بلباس النوم، على يد ضباط اليد الحمراء وقاموا بتعذيبه حتى استشهد في 1957. أنظر: أحمد عيساوي، **جهود الشيخ العربي التبسي وآثاره الإصلاحية** (1891-1957) ج1، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.

[7]- البصائر، ع: 343، 06 ربيع الثاني 1373هـ / 02 ديسمبر 1955، ص. 01.

[8]- حميدي أبو بك الصديق، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية (1920 – 1954)، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص 401.

وهذا ما ذكرته جمعية العلماء في صحافتها وندواتها ومحاضراتها ولعلّ العبارات الأخيرة من البرقية السابقة الذكر الصادرة عن المكتب الدائم لجمعية العلماء (البصائر،ع: 239) لأكبر دليل على مدى التقدير والاحترام المتبادل بين جمعية العلماء والشعب المغربي وعلى رأسه السلطان محمد الخامس.

وأثناء هذه الزيارة تضامنوا مع حزب الاستقلال بالمشاركة في مظاهرات تُندِّد بالاستعمار وتساندهم في توجّهاتهم التحرّرية. كما قاموا بتصريحات لجريدة العلم المغربية نوّهوا فيها بحقيقة الثورة الجزائرية وأهدافها وأهداف هجمات الشمال القسنطيني بالجزائر خلال صيف 1955[1]، وممّا جاء في هذه التصريحات؛ «**أنّ الجزائر والمغرب قد توحّدتا في الكفاح المسلّح بتذكير الشعب المغربي أن الثورة الجزائرية عندما قامت بهجمات 20 أوت 1955 في الشمال القسنطيني من الجزائر لم تكن مجرّد صدفة، بل كان من بين أهداف تلك الهجمات هو التضامن مع الشعب المغربي المتعلق بنفي الملك محمد الخامس..**». إضافة إلى كون هذه الزيارة في الأصل جاءت من أجل تهنئة السلطان من منفاه، حيث أهدوه هدايا مختلفة من بينها مصحف، وسجّادة مطرّز عليها أبيات شعرية تتناول قضية التحرّر والوحدة في إطار مغاربي؛ بدأت بـــ «**الحرية للمغرب الشقيق ستثير الجزائر في أجل قريب.. فبواسطة الوحدة سيتحرر المغرب**»[2].

كما بادر الفضيل الورتلاني[3] ببعث برقية تهاني تحمّل الكثير من المعاني الأخوية والقومية، مذكّرا إياه بأن لا يقبل إلا بالاستقلال التام والواضح المعالم، وأن وحدة المغرب قضية لا يمكن أن تتجزأ، والبقاء على عهد الكفاح المسلح إلى غاية نيل الحرية مع كافة الحقوق. ولا يتم ذلك إلى بالاعتماد على الله تعالى، ثم الشعب الوفي مع أخذ مشورته والثقة به[4].

وبعدما تمّ إعلان استقلال المغرب الأقصى عن فرنسا، قام المكتب الدائم لجمعية العلماء بإرسال برقية إلى جلالة السلطان محمد الخامس ولحزبي الاستقلال والاتحاد المغربي للشغل، يُهنّئ فيها الشعب المغربي بهذا اليوم المجيد، ومما جاء فيها : « **في اليوم السعيد الذي أعلن فيه دولة المغرب بصفة محققة وألغيت فيه معاهدة الحماية الجائرة، ترفع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عبارات التهاني المخلصة لجلالة السلطان المجاهد والشعب المغربي الذي تحمّل أعباء الكفاح المرير، وتترحّم على أرواح الشهداء الأبرار، وترجو للمغرب الشقيق النمو والعظمة ولبقية أجزاء الشمال الأفريقي المناضلة الحرية والاستقلال والتحرر من أغلال الاستعمار نهائيا..**»[5].

وإذ ترسل جمعية العلماء بهذه الرسالة إلى المغرب فهي ترسل من خلالها برسالة تحفيزية إلى الجزائريين لحثهم على استكمال الاستقلال العام لبلاد المغرب واللحاق بكل من المغرب وتونس وليبيا كغيرهم من بلاد الشمال الأفريقي، كما أن هناك دلالة للوحدة وأهميتها من أجل الاستقلال والتحرر.

أخيرا وكخاتمة لما سبق، يُمكن قول :

- أنّ جمعيةِ العلماء المسلمين الجزائريين ظهرت نتيجة لعدة تحولات وتطورات في الساحة الداخلية للجزائر المحتلة، والساحة العربية والإسلامية، وفي مسيرة حركات التحرر في كل من المشرق والمغرب العربيين.
- أنّ جمعية العلماء لم تبق ناظرة إلى الأحداث الجارية مجرّد المُراقب والمتفرّج، فقد سعت إلى تناول كل القضايا السياسية والتفاعل معها حسب إمكانياتها وقدرتها.
- كان رجال وقادة جمعية العلماء يتناولون مختلف قضايا وأحداث بلاد المغرب في إطار الوعي التحرّري.

1- هي من أبرز العمليات المسلّحة التي قامت بها الثورة التحريرية الجزائرية عن طريق انخراط مختلف فئات وشرائح المجتمع الجزائري عبر كافة المنطقة العسكرية الثانية الشمال القسنطيني، بشمال شرق الجزائر بقيادة زيغود يوسف، والتي قد راح ضحيتها أكثر من 11 ألف شهيد. وقد وقعت أحداث هذه العمليات والأحداث خلال نهاية صيف 1955 ودامت أكثر من أسبوع بداية من 20 أوت 1955 ، وقد تزامنت مع عزل ونفي السلطان المغربي محمد الخامس، إضافة إلى تضامن الثورة والشعب الجزائري مع هذه القضية والتي كان لها بعد سياسي مغاربي أيضا على غرار البعد الثوري العسكري.

2- خيثر عزيز، **قضايا في الحركة الوطنية، من خلال نشرية القضايا الإسلامية** (1954 – 1955 – 1956)، دار الخليل، الجزائر، د.س، ص. ص. 109 – 111.

3- فضيل الورتيلاني من مواليد منطقة بني ورتلان بالقبائل الصغرى بالجزائر، كان من أكبر قادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كان من أبرز تلاميذ ابن باديس فأوكل له مسؤولية الإشراف على شُعَب الجمعية بفرنسا.. ثم أمره الإبراهيمي بالتوجه إلى المشرق لمساعدة مكتب الجمعية بالقاهرة واستغلال علمه وفكره الاجتماعي السياسي للتعريف بقضايا الجزائر ومختلف أقطار البلاد المغاربية في إطار قضايا الشمال الأفريقي ضد الاستعمار.. توفي بتركيا سنة 1959، ثم نقل جثمانه بعد الاستقلال إلى الجزائر..

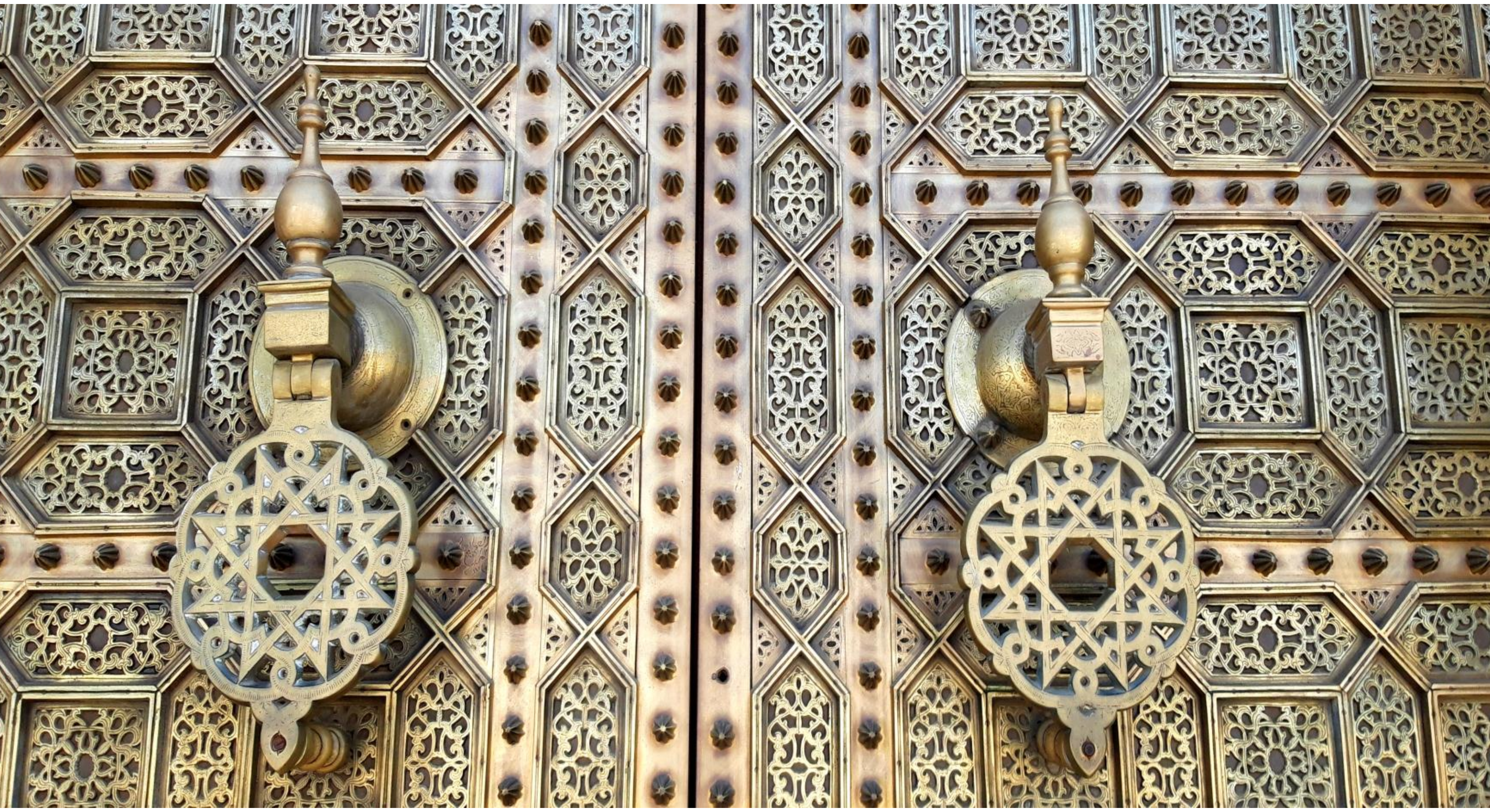
4- الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ط4، دار الهدى، الجزائر، 2009، ص 182.

5-المكتب الدائم لجمعية العلماء، البصائر، ع: 357، 26 رجب 1375هـ / 09 مارس 1956م ص. 03.

- ومن بين القضايا التي شدّدت عليها وتفاعلت معها بنقدها وإبراز مواقفها منها قضية المغرب العربي ونظرتها للاستعمار خاصة قضية "المغرب الأقصى" و "السلطان محمد الخامس".
- قضية المغرب وسلطانه محمد الخامس كانت من أخطر القضايا حساسية لدى جمعية العلماء لما فيها دلالات الوحدة والعلاقات المتينة بين الشعبين الجزائري والمغربي خاصة والمغاربي عامة..
- علاقاتها المتينة بين علماء المغرب الأقصى زاد من حرصها على العمل التحريضي المعنوي ضد الهيمنة الاستعمارية الفرنسية في المغرب والجزائر على حد سواء، وفضح ألاعيب وسياسات المخادعة الفرنسية لكلا الشعبين، وكشفها في صحفها ومحاضراتها وعبر كل الوسائل المتاحة لديها في الجزائر أو في مكاتبها في المشرق العربي..
- وعليه فإن تفاعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مع مختلف القضايا المغاربية خاصة السياسية منها جاء من خلال رؤيتها الحقيقية للانتماء المغاربي وخطورة السياسة الاستعمارية التي كانت تهدف إلى تجزئة البلاد المغاربية ليس سياسيا فقط بل اجتماعيا وعرقيا وغيرها..
- فهذا التفاعل كان تفاعلا إيجابيا حتى وإن كان عن طريق ردود فعلية قولية وكتابية، لأنها كانت تعمل على تحقيق أثر إيجابي في نفوس الشعوب العربية خاصة المغاربية انطلاقا من الشعب الجزائري، حتى يعي حقيقة وخطورة المخططات الاستعمارية الرامية لتثبيت رايتها على التراب المغاربي.
- وكل ذلك يندرج في مدى أهمية البلاد المغاربية وعلى رأسها المملكة المغربية في مسيرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

مصادر ومراجع المقال:

1. الإبراهيمي، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ط1، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1997.
2. الإبراهيمي، **البصائر**، ع: 240، 02 محرّم 1373هـ / 11 سبتمبر 1953م.
3. أحمد توفيق المدني، **حياة كفاح**، ج2، دار البصائر، الجزائر، 2009.
4. أحمد عيساوي، **جهود الشيخ العربي التبسي وآثاره الإصلاحية** (1891-1957) ج1، مؤسسة البلاغ للنشر والدراسات والأبحاث، الجزائر، 2013.
5. أسعد لهلالي، **الشيخ محمد خير الدين وجهوده الإصلاحية في الجزائر 1902-1993**، مذكرة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف عبد الكريم بوالصفصاف، جامعة قسنطينة2، الجزائر، 2006.
6. **البصائر**، ع: 232، 23 رمضان 1372هـ / 05 جوان 1953م.
7. **البصائر**، ع: 343، 06 ربيع الثاني 1373هـ / 02 ديسمبر 1955.
8. الفضيل الورتلاني، **الجزائر الثائرة**، ط4، دار الهدى، الجزائر، 2009.
9. جورج سبيلمان، **المغرب من الحماية إلى الاستقلال** 1912 – 1956، ط1، تر: محمد المؤيّد، منشورات أمل، مطابع الرباط، 2014.
10. حميدي أبو بكر الصديق، **قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية (1920 – 1954)**، دار الهدى، الجزائر، 2015.
11. خيثر عزيز، **قضايا في الحركة الوطنية، من خلال نشرية القضايا الإسلامية** (1954 – 1955 – 1956)، دار الخليل، الجزائر، د.س.
12. **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، دار المعرفة، الجزائر، 2009.
13. الصادق بخوش، **الفكر السياسي لثورة التحرير الجزائرية، مقاربة في دراسة الخلفية**، غرناطة للنشر، 2009.
14. فاتن يونس المعاضيدي، **موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الثورة الجزائرية** 1954-1962، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، مجلد:07، ع: 03، كركوك، العراق، 2012.
15. عبد الله عقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، ط 10، ج 1، دار البشر، 1429هـ/ 2008م
16. **المكتب الدائم لجمعية العلماء، البصائر**، ع: 239، 25 ذي الحجة 1372هـ / 04 سبتمبر 1952م.
17. **المكتب الدائم لجمعية العلماء، البصائر**، ع: 357، 26 رجب 1375هـ / 09 مارس 1956م .
18. Archives Aix-en-Provence, France, documents Internes, Fonds ministériels, 81F / 939.
19. Ben Youcef Ben Khedda, **les Origines du Premier Novembre 1954**, éditions du centre national d'études et des recherches sur le Mouvement National et la Révolution, au 1er Novembre 1954, 2002.
20. Fernando Rodriguez Mediano Helena de Helipe(eds), EL PROTECTORADO ESPANOL EN MARRUECOS, GESTION COLONIALE IDENTIDADES, Estudios ARABES Islamicos, Consejo superior de investicationes cientificas, MADRID, 2002.
21. http://www.aljazeera.net/encyclopedia/citiesandregions .
22. https://www.noonpost.org/content/21767.
23. http://almaghrib.canalblog.com.
24. http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr8 .
25. http://www.arableaguetunis.org/?page_id=196.



مقدمة:

شغلت عصور ما قبل التاريخ فى بلاد الرافدين فترة طويلة، بدأت بحوالى مليون سنة قبل الآن، واستمرت حتى الألف الرابع ق.م عندما اخترعت الكتابة لأول مرة، وتنقسم عصور ما قبل التاريخ فى بلاد الرافدين الى ست مراحل: (فجر العصر الحجرى، العصر الحجرى القديم، العصر الحجرى المتوسط، العصر الحجرى الحديث، العصر الحجرى النحاسى).[1]

ولقد لعبت الكهوف دور هام فى حياة انسان عصور ما قبل التاريخ فى بلاد الرافدين، إذ مكث فيها وقت ليس بالقصير وذلك قبل أن يحتك بالبيئة والطبيعة بكل مفرداتها، فكانت الكهوف بالنسبة له هى المأوى والمسكن بل والمعبد والمدفن أيضاً.

ولقد تأقلم الإنسان فى بلاد الرافدين مع الطبيعة واستفاد منها فيما يتناسب مع إحتياجاته، فسكن فى الكهوف والمغاور والملاجئ الطبيعية قبل أن يعرف البناء باللبن والحجر ليتغير نمط وأسلوب حياته بشكل جذرى مع بداية الاستقرار فى تجمعات سكنية.[2]

وكان للبيئة وطبيعة المكان فى بلاد الرافدين تأثير على تشكيل الحياة الدنيوية والدينية بها، اذ تنقسم أرض بلاد الرافدين جغرافياً لجزءين رئيسيين: الجزء الجنوبى وهو سهل كونته ترسيبات النهرين ويتميز بكثرة المسطحات المائية والمستنقعات مما أدى الى صعوبة الاستقرار فيه بادئ الأمر[3]، أما الجزء الشمالى فهو أكثر ارتفاعاً من الجنوب،

---

[1]- ميادة كيالى، مكانة المرأة فى بلاد وادي الرافدين وعصور ما قبل التاريخ، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 17 مايو، 2016، ص 6.

[2]- سوزان ديبو، العمارة السكنية فى سورية وبلاد الرافدين ظهورها وتطورها، التراث العربى، العدد 136، 2015، ص 125.

[3] - Douglas J. Kennett and James P. Kennett, Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change, in: Journal of Island & Coastal Archaeology, 1, 2006, pp.67–99.

ويتميز بطبيعة صحراوية جافة، يبعد فيه مجرى دجلة والفرات مما يقلل الرطوبة، وقد ساعدت تلك الطبيعة على قيام دويلات المدن.[1]

هذا من ناحية المكان، أما من ناحية الطبيعة المناخية فلقد كانت بيئة بلاد الرافدين بيئة غير مستقرة، تملؤها الظواهر المناخية والطبيعية القاسية[2]، فأثرت بذلك على فكر ومعتقدات السكان، فاعتقدوا بتعدد الآلهة، وكان من بين الآلهة التى آمنوا بها الإله (شماس) إله الشمس والإله أسن اله القمر آلهة العصر الاشوري، والإلهة عشتار اله الحب والأنوثة والجمال والخصوبة والتى ارتبطت بالعديد من الممارسات الطقسية والشعائرية فى بلاد الرافدين[3].

ولم يعتقد سكان بلاد ما بين النهرين في البعث والخلود بالنسبة للبشر مثل قدماء المصريين، ولم يؤمنوا بالخلود والأبدية إلا للألهة فقط، ومن ثم تركز اهتمامهم على منازل الالهة اى المعابد[4].

لم تتوفر فى بلاد الرافدين الأحجار والمعادن بكثرة فكان معظمها يستورد من الخارج[5]، واستخدمت الأحجار فى اساسات المعابد لاسيما خلال حضارة العبيد، واستخدم القار ككساء للآجر وأيضاً كفواصل مانعة للرطوبة، وقد أثرت أيضاً الطبيعة الجغرافية لبلاد الرافدين على أشكال المنشآت الدينية منذ فترة العبيد؛ إذ شيدت على تلال أو مصاطب صناعية مرتفعة لحمايتها من رطوبة الأرض، كما أثرت على معتقداتهم وتصوراتهم الدينية وآلهتهم التى ارتبطت فى معظمها بمظاهر الكون[6].

[1]- محمد محمد عبد اللطيف، عصور ما قبل التاريخ فى العراق القديم، جامعة الاسكندرية،1977، ص 13-18.

[2] - Crawford, H., Sumer and the Sumerians, Cambridge, 1991, pp. 73–6.

[3] - Oppenhiem, A. L., Ancient Mesopotamia, Chicago, 1974, p.172; Strika, F.I., Prehistpric roots: continuity in the images and rituals of the great goddess cult in the near east, in: Rivista degli studi orientali, Vol. 57, (1983), p.2.

[4]- رشيد الناضورى، المدخل فى التحليل الموضوعى المقارن للتاريخ الحضارى والسياسى فى جنوب غرب اسيا وشمال افريقيا، الكتاب الثالث، المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، بيروت، 1976، ص 46.

[5]- سعد الصويان، ظهور المدنية وظهور الدولة فى بلاد الرافدين، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، مجلد 24، عدد 94، 2006، ص 68.

[6]- أحمد سعيد، المهندس والبيئة والحضارة، القاهرة، 2011، ص 45 – 48.

ولقد عبر سكان بلاد الرافدين عن نزعتهم الدينية من خلال ما خلفوه من أدلة أثرية ومنشآت ذات صبغة دينية خلال عصور ما قبل التاريخ، كان من أهمها: (المعابد الكهفية؛ مقاصير العبادة المنزلية؛ معابد الآلهة أو المزارات؛ الثولوث؛ الزقورات).

<u>1- المعابد الكهفية</u>

كان الكهف هو محور اهتمام الانسان فى بلاد الرافدين سواء كان انسان النياندرتال، أو الانسان العاقل الذى ظهر فى العصر الحجرى القديم الأعلى، فالكهف هو المكان الذى شهد حياته ومماته بل وعباداته، ولقد كان للحيوان دور هام سواء دنيوياً أو دينياً فى حياة الانسان آنذاك، وضح ذلك من خلال ما عثر عليه بكهف شانيدار من بقايا عظام حيوانية للعديد من الحيوانات لاسيما الأغنام والماشية[7]، وكان للماعز نصيب وافر من تلك البقايا العظمية التى عثر عليها بالكهف، والتى لفتت بكثرتها انتباه الباحثين.[8] مما أدى بهم الى الربط بينها وبين وجود عبادة حيوانية وممارسات طقسية ارتبطت بها آنذاك، وكان الكهف هو المكان الآمن للقيام بهذه الممارسات الطقسية.

ويُعرف خزعل الماجدى المعبد الكهفى بأنه ذلك المعبد المزين برسوم الصيد والحيوانات، وهو مكان العبادة الرئيسى فى العصر الحجرى القديم[9].

ولقد ظهرت منذ العصر الحجرى القديم دلائل ممارسة الإنسان للطقوس والشعائر الدينية، وإن كانت فى البداية تصطبغ بطابع سحرى غرضه دفع الأخطار والحماية، تم تطور الأمر فى الفترة اللاحقة للعصر الحجرى القديم والفترة الانتقالية للعصر الحجرى الحديث، وكانت الكهوف هى الأماكن المقدسة، فاعتبرت بمثابة "معابد كهفية"، فقد كان الكهف كما يقول خزعل الماجدى بمثابة الرحم فى اعتقاد انسان العصر الباليوليتى، فهو الرحم الذي لجأ أليه الانسان فى حياته وعباداته[10]. وكان من أهم تلك المعابد الكهفية ؛ كهف زاوى جيمى أو

[7] - Perkins, D., Prehistoric Fauna from Shanidar, Iraq, in: Science, New Series, Vol. 144, No. 3626 (Jun. 26, 1964), pp. 1565-1566.

[8] - Evins, M.A., The fauna from shanidar cave: Mousterian wild goat exploration in north eastern Iraqmin: Paléorient, Vol. 8, No. 1 (1982), pp. 37-38.

[9]- خزعل الماجدى، أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، عمان، 1997، ص 116.

[10]- خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 53-54.

"زاوى شيمي" الذى استمر حتى الألف الثامن ق.م[1]بشمال بلاد الرافدين[2].

1- كهف زاوى شيمى شانيدار*

يقع كهف شانيدار فى جبال برادوست على ارتفاع 2500 قدم فوق مستوى سطح البحر، وهو ذو فوهة مقوسة ترتفع الى الأعلى كثيرا ويطل على نهر الزاب الأعلى[3]، ويجمع هذا الكهف فى طياته بين عالم الدنيا وعالم الآخرة؛ ففيه عثر على بقايا دفنات آدمية مقصودة[4]، وبقايا لقى أثرية كانت نتاج للاستخدام اليومى (وهذا هو الجمع بين الأضاد)، ففى هذا الكهف تم اكتشاف العديد من الطبقات الاثرية التى حوت عظام مهشمة وبعض الأدوات المصنوعة من حجر الصوان[5] ومواقد متناثرة ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل لقد عثر أيضًا على أربعة هياكل عظمية مهشمة لإنسان نياندرتال[6] أحدهم لطفل ربما لم يكمل عامه الأول والثلاثة الأخرى لأشخاص بالغين. [7]

وعثر كذلك بالطبقة الرابعة من الكهف على دفنة آدمية تم إحاطتها بألواح حجرية فبدت وكأنها محراب أو مقصورة من الحجر تضم تلك الدفن الآدمية، والملفت للانتباه فى تلك الدفنة هو احتوائها على عينات نباتية ربما لزهور "الإيفيدرا" وهى أنواع من الأزهار العشبية المعمرة التى لا يزيد ارتفاعها عن المتر وكان تحيط بتلك الدفنة الآدمية فى وضع دائرى[8]، كما عثر أيضاً على بقايا عظام حيوانية (شكل:1) مما أضفى نوع من الاهتمام بتلك الدفنة، وإحاطتها بنوع من التقديس والاحترام.[9]

والمدهش فى هذه المقبرة هى أنها كانت لرجل تبين من الفحص العلمى له أنه يعانى منذ طفولته بشلل نصفى، كما أنه كان أعور ويعانى من التهاب فى المفاصل، والطريف فى الأمر أن أمراضه لم تمته ولكنه قُتل إثر سقوط صخرة من سقف الكهف عليه، ولاشك أن لتلك الدفنة دلالة روحية – اجتماعية لدى انسان النياندرتال الذى بلغ به حد العناية بهذا المتوفى بأن فرش قبره بالورود.[10]

ويتبين من تلك الدفنه كيف تمتع انسان النياندرتال بحياة روحية ثرية بالأفكار والتأملات وضحت من خلال طرق الدفن، حيث كان الحرص على دفن المتوفى فى وضع القرفصاء، وتوجيه رأسه نحو الشرق، وتزويده ببعض المتاع، ووجود بعض قرون وعظام الحيوانات فى وضعية منتظمة مصطفة حوله أو بالقرب منه، وكلها دلالات على بزوغ فكر عقائدي مرتبط بوجود وتكوين الانسان والعلاقة بين الجسد الأرضى والروح التى تنفصل عنه بعد موته لتنتقل الى عالم سماوي مواز لعالم الأحياء، ولقد حاول انسان العصر الحجري القديم الأعلى أن يعبر عن فكره الدينى أيضاً من خلال ما نحته من تشكيلات أنثوية ومن خلال ما رسمه من مناظر على جدران الكهوف، فنقل من خلالها احساسه بالعالم القدسى وعالم الروح، فالكهوف كانت بمثابة المعابد الأولى للتواصل مع العالم الروحى أو عالم الغيبيات.[11]

- وترى الدراسة احتمالية أن يكون لتك الدفنة ارتباط بعبادة الأسلاف أو بعقيدة شامانية، وأن تلك الدفنة ربما كانت لأحد الشامان أو العرافين أو السحرة آنذاك ممن كان لهم تقديسهم بين سكان المكان فى ذلك العصر، والدليل على ذلك هو الاهتمام المفرط بالدفنة وإحاطتها بتلك الألواح الحجرية وتزويدها بالأزهار أو النباتات وكذلك ما عثر عليه

[1]- بشار محمد خليف، مقدمة فى نشوء حضارة المشرق العربى، دورية كان التاريخية، السنة الأولى، العدد الثانى، ديسمبر 2008، ص 19.

[2] - Solecki, R.S., Shanidar cave, in: Scientific American, Vol. 197, No. 5 (November 1957), pp. 58-65

* يقع هذا الكهف فى وادي شانيدار فى جبال زاجروس شمال العراق، على بعد حوالي أربعة كم من كهف شانيدار، ويؤرخ بالألف التاسع ق.م

[3]- عبد الجليل جواد، النياندرتاليون وتراثهم الثقافى مع اشارة خاصة الى مخلفات النيانرتال فى كهف شانيدار فى شمال العراق، مجلة سومر، بغداد، (د.ت)، ص 29.

[4] - Kooijmans, L. K., Yuri Smirnov, Y., Ralph S. Solecki, R.S., Villa, P., Thomas Weber, T., & Gargett, R.H., On the Evidence for Neandertal Burial, in: Current Anthropology, Vol. 30, No. 3 (Jun., 1989), pp. 322-330

[5] - Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.182.

[6] - Solecki, R.S., Two Neanderthal skeletons from Shanidar cave, *Sumer*, vol.13, part 1, 1957, pp.59-60.

[7] - Solecki,R. S, "The 1956 Season At Shanidar" Sumer 13: (1957)، p.59 – 60.

[8] - Merlin, M. D., Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World, in: Economic Botany, Vol. 57, No. 3 (Autumn, 2003), p.300.

[9] - Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975), p.562.

[10]- بشار محمد خليف، شعائر الموت ومعتقداته فى المشرق العربى القديم، دورية كان التاريخية، العدد الرابع، يونيو 2009، ص 103.

[11]- ميادة كيالى، المرجع السابق، ص 7.

من عظام حيوانية؛ فكلها إشارات الى وجود اهتمام وتقديس وارتباط دينى بتلك الدفنة الآدمية.

وكان من أهم ما عثر عليه بالكهف أيضاً من ممارسات طقسية تلك الدفنة الحيوانية التي اشتملت على حطام لكميات كبيرة من العظام الحيوانية وجماجم لحوالى خمس عشرة من الماعز، وكميات كبيرة لعظام أجنحة طيور وأغلبها لنسور كبيرة الحجم، وتوضح عظام الأجنحة مدى العناية بها أثناء إزالتها من الجسم[1]، وعثر كذلك على كتل من المغرة الحمراء والصفراء والأحجار المزينة، ويشير وجود هذه اللقى معاً بالكهف الى ارتباطه بتأدية ممارسات شعائرية من نوع ما واصطباغته بصبغة طقسية، وربما كان هذا الكهف بمثابة مكان خاص كان يتم فيه ممارسة الطقوس والشعائر الدينية لأهالى القرية، ويؤكد العديد من الباحثين أن هذه البقايا الحيوانية ليست بقايا وجبات، وأنها ربما كانت الأدوات التى استخدمت فى تلك الطقوس والممارسات الشعائرية.[2]

ولقد استمر استخدام الكهف حتى العصر الحجرى الحديث، واستمر اقتران الممارسات الشعائرية بالطقوس الجنائزية ووضح ذلك من خلال الجبانة التى عثر عليها فى المستوى A بالكهف، إذ عثر على عدد من الدفنات الآدمية التي تم إحاطتها بكتل أو ألواح حجرية رتبت بوضعية منتظمة (شكل:2) ويُعتقد أن لتلك الدفنة ارتباط بممارسات طقسية من نوع ما[3]، وربط البعض بين هذه المعثورات وبين وجود ممارسات طقسية للديانة الـ "شامانية" التى كانت معروفة فى أماكن عده آنذاك.[4]

ولعل أجنحة النسور التي عثر عليها بالكهف تؤكد على وجود تقديس للنسر في تلك الفترة؛ ومن الجدير بالذكر أنه قد عُرف تقديس النسر

فى العديد من بلاد الشرق الأدنى القديم خلال عصور ما قبل التاريخ، فوجدت أدلة عبادته أو تقديسه فى شاتال هويوك وجوبيكلى تبة بالأناضول[5]، وكذلك فى بلاد الرافدين؛ وربما يشير وجود البقايا العظمية آنفة الذكر للنسور فى كهف شانيدار الى نوع من الممارسات الطقسية المرتبطة بعادات الدفن التى كان للنسور فيها دور هام، وذلك على غرار ما كان معروف فى بلاد الأناضول فى العصر الحجرى الحديث، حيث كانت تترك جثث الموتى للنسور كى تنزع عنها اللحم قبل دفنها،[6] فهى اذاً نفس الرموز والمفردات الدالة على البعث واعادة الميلاد؛ فما بين الجماجم البشرية والرؤوس الحيوانية لاسيما للماعز والثيران، والتشكيلات الأنثوية؛ وعظام النسور وهيئاتها ... تتضح معالم ديانة العصر الحجرى الجديث فى بلاد ما بين النهرين، وتتشابه مع ما كان متزامناً مع نفس الفترة الزمنية فى بلاد الأناضول وغيرها من بلاد الشرق الأدنى القديم[7].

هذا ومن الجدير بالذكر أن الربة عشتار قد ارتبطت بالنسر فى العصور التاريخية القديمة ببلاد الرافدين، وتم تصويره معها على العديد من طبعات الأختام أثناء تأدية بعض الرقصات الطقسية[8].

- ومن ثم فربما كان ما عثر عليه فى كهف شانيدار من بقايا عظمية لنسور؛ يعد إرهاصات أوليه لعبادة ارتبطت به وبالخصوبة والربه الأم آذاك.

- وترى الدارسة أنه يصعب الفصل فى تلك الفترة المبكرة بين الممارسات ذات الغرض الدينى والممارسات ذات الغرض الجنائزى، إذ امتزج كلاهما فى ذهن انسان عصور ما قبل التاريخ، فما بين عبادة الأسلاف وتوقير الموتى وعبادة الكهوف كان التداخل، ويشير وجود تلك الدفنات الى بزوغ بعض الشعائر الدينية والجنائزية، التى ارتبطت باحترام الموتى من خلال تزويدهم بالمتاع الجنائزى، والمغرة الحمراء كرغبة فى تزويد الموتى بقوة الحياة؛ فهى إذاً ربما كانت دفنات مقدسة لأجدادهم أو لفئة مقدسة كانت بينهم "ربما كانوا شامان" دفنوهم بالكهف ليصبح بذلك الكهف بالنسبة لهم مزار ومثوى الأجداد.

2- مقاصير العبادة المنزلية

---

[1] -Solecki, R.L., “predatory Bird rituals at Zawi chemi shanidar “in: Summer, vol.33,

1977, p.42, 44; Charvàt, p., Mesopotamia before history, London 2002, p.4-6.

[2] - Cowgill, K.L.W., & Erik Trinkaus, E., & Zeder, M.A., Shanidar 10: A Middle Paleolithic immature distal lower limb from Shanidar Cave, Iraqi, in: Journal of Human Evolution ,53, (2007) pp. 213-223; Akazawa, T., Preliminary notes on the Middle Paleolithic assemblage from the Shanidar Cave, in: Sumer 31, 1975, pp.3-10.

[3] - Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.184.

[4] - Strika, F.I., prehistoric roots, p.8.

[5] - Strika, F.I., prehistoric roots, p.11.

[6] - Mellaart, J., Çatal Hüyük: A Neolithic town in Anatolia, London, 1967, p.83

[7] - Strika, F.I., prehistoric roots, p.8.

[8] - Strika, F.I., Prehistpric roots, p.3.

المقصود بمقاصير أو محاريب العبادة المنزلية: هى غرف صغيرة توجد ضمن الوحدات السكنية تحتوى على عناصر معمارية أو فنية يستدل منها على الاستخدام الدينى للمكان خلال العصر الحجرى الحديث[1]. ويُعرفها خزعل الماجدى مقاصير العبادة المنزلية بانها "المصلى العائلى" وهو أحد أهم أماكن العبادة فى العصر الحجرى الحديث.[2]

ولقد كان من أدلة وجود اهتمامات دينية بأماكن السكنى فى بلاد الرافدين خلال العصر الحجرى الحديث ما عثر عليه فى أكثر من موقع من تماثيل بهيئات أنثوية ودفنات آدمية بوضعيات خاصة صاحبتها مرفقات أكدت على ارتباطها بأغراض عقائدية.

وتعد قرية زاوى جيمى أول وأقدم قرى بلاد الرافدين إذ تؤرخ بحوالى 10.870 ± 300 ق.م وهى بمثابة قرية مفتوحة الجوانب تقع شمال العراق كان لها أهميتها الحضارية آنذاك[3]، ولقد ظهرت القرى الأولى فى بلاد الرافدين بوضوح مع بداية العصر الحجرى الحديث تقريباً، وكان من أهم مدن ومواقع الألف الثامن فى بلاد الرافدين مدينة كريم شاهير ومدينة جرمو[4]، وعثر فى أغلب مساكن تلك الفترة على هياكل أو محاريب ربما أقيمت ليتم فيها ممارسة الشعائر الدينية، وتعتبر منطقة أم الدبياجية من أهم مستوطنات تلك الفترة بل ومن أهم المراكز الدينية التى يمكن مقارنتها من حيث أهميتها الدينية بمنطقة شاتال هويوك بالأناضول، فقد حوت بين جنباتها رسوم أظهرت مواضيع عده ذات مغزى دينى عقائدى[5].

ففي موقع كريم شاهير فى شمال بلاد الرافدين[6]، عثر على منزل دفنت فيه العديد من الجماجم والعظام الحيوانية، مما يشير الى ارتباط هذا المنزل بوظيفة دينية واستخدامه لإتمام بعض الطقوس والممارسات الدينية المرتبطة بعبادة الأسلاف والعالم الإلهى[7].

ولقد عثر فى العديد من قرى بلاد الرافدين على بقايا أبنية سكنية عثر فيها على أدوات ذات صبغة طقسية، بدراستها تبين أنها ربما كانت مقاصير كرست للعبادة ولأداء الممارسات الطقسية والسحرية وسط أماكن السكنى، وذلك على غرار ما عثر عليه فى منطقة قرمزة ديرة *، إذ عثر فى هذه المستوطنه الصغيرة على مبنى غير جيد الحفظ، بيضاوى الشكل تقريباً، ذو أساسات مطمورة فى الأرض (بعمل حفرة عمقها 1.5 م والبناء عليها) غطيت الأسطح بطبقة من الطمى البنى المحمر ثم بطبقة من الجص الأبيض، ولقد عثر داخل المبنى RAB وهو أحد أقدم اربعة مبانى عثر عليها فى المستوطنة؛ عثر على عمودين من الطمى المجصى ارتفاعهما المتبقى حوالى متر واحد ربما كانا بمثابة تجسيد للأجداد والأرواح، وفى الركن الشمالى الغربى عثر على قطعة من الحجر دائرية الشكل موضوعة أسفل مستوى الأرض ويظهر منها جزء فوق الأرض، وعثر ناحية الحافة الغربية للمبنى على قرص من الطمى قطره 70سم، بالإضافة لعدد من العظام الحيوانية والعديد من الأبر والدبابيس العظمية، وربما كان هذا المبنى قد خصص لأداء الطقوس الدينية "مكان لعبادة منزلية" وذلك لسماته المعمارية ولوجود بعض الأدوات الطقسية داخل المبنى[8].(شكل:3)

كما عثر بنفس الموقع على المبنى RAA وهو بيضاوى الشكل يتكون من غرفة واحدة ذات أساسات مطمورة فى الأرض، غطى المبنى بالطمى الرمادى المخضر ثم طبقة من الجص الأبيض، وقد عثر فى الناحية الشمالية الغربية منه على ستة جماجم بشرية بينهم جمجمة طفل، وأسفل المبنى وجد حطام لعظام بشرية مختلطة[9]، وربما أشار

[1] - Banning E. B., Housing Neolithic Farmers, in: Near Eastern Archaeology, Vol. 66, No. 1/2, House and Home in the Southern Levant (Mar. - Jun., 2003), p.19.

[2]- خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 116.

[3] -Solecki, R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, an Early Village Site at Shanidar, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 127, No. 3312 (Jun. 20, 1958), p. 1446

[4]- بشار محمد خليف، المرجع السابق، ص 19.

[5] - Strika, F.I., prehistoric roots, p.11.

[6] - Braidwood, R.J., Prehistoric Men, in: Popular Series. Anthropology, No. 37, (1948), p.16; Solecki, R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, p. 1446

[7]- أنطون مورتكات، تموز – عقيدة الخلود والتقمص فى فن الشرق القديم، مترجم، دمشق 1985، ص 2

*تقع قرمزة ديرة شمال غرب مدينة تلعفر جنوب جبل سنجار وحوالي 50 كم غرب الموصل فى شمال العراق

[8]- رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتي الحجرى الحديث والعصر الحجرى النحاسى (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاثار، جامعة القاهرة، 2015، ص 31 – 32.

[9] - Watkins. T., the Origin of House and Home, World Archaeology, Vol. 21, No. 3, 1990, pp. 340:342; Watkins. T., Qermez Dere: Interim Report No 2, 1989, Department of Archaeology, University of Edinburgh, 1991, p.6-11.

وجود الجماجم المفصولة والعظام المدفونة أسفل الأرضية للطبيعة الخاصة للمبنى والى ارتباطه بعبادة الأسلاف.[1]

- أي أن مقاصير العبادة اللمنزلية في بلاد الرافدين في العصر الحجري الحديث ارتبطت بشكل واضح بعبادة الأسلاف، تلك العبادة التي عرفت في بلاد عدة خلال عصور ما قبل التاريخ.

3- مبانى الثولوى أو الثولوث

تميزت مساكن بلاد الرافدين فى الألف الخامس ق.م بشيوع استخدام المبانى الدائرية الشكل بالإضافة الى المبانى المستطيلة التخطيط والمربعة التى انتشرت فى مواقع دور حلف أحد أهم حقب هذه الفترة الزمنية، ويطلق على تلك البيوت المستديرة اسم "ثولوى" Tholoi ومفردها "ثولوس" Tholos وتميزت بأن جدرانها الخارجية دائرية الشكل وفيها فتحة صغيرة عبارة عن مدخل، أما سقوفها فأنها كانت على شكل قبة أو شكل مخروط .[2]

ولقد انتشرت أبنية الثولوى أو الثولوث Tholo بكثرة فى العصر الحجرى النحاسى، وكانت قد لعبت دوراً مهماً فى الحياة الدينية، ففى تبة جاورا التى تقع على بعد 15 ميل شمال شرق نينوى والتى تعد من أهم المواقع التى شهدت تعاقب حضارات عصور ما قبل التاريخ فى شمال العراق، عثر فى الطبقة العشرين على مخطط لمبنى الثولوى، كان قطر المبنى حوالى 5 – 5.25 م وكان عبارة عن غرفة دائرية ملحق بها من الخارج صالة مستطيلة وجدران المبنى رفيعة وتستدق الى الداخل من ناحية الشمال الغربى.[3] ويتضح من الشكل العام للبناء استخدامه كمصلى أو مكان للعبادة أكثر منه مكان للكنى.

وتعتبر قرية العربجية* من أهم القرى التى عثر فيها على أطلال العديد من تلك الوحدات البنائية مستديرة التخطيط (شكل: 4) كانت قد شيدت من الطوب اللبن على أساسات حجرية، وألحقت بها مبانى دائرية أو مستطيلة أصغر حجماً من البناء الرئيسى نفسه الذى يتراوح قطره ما بين 5.5 الى 10م تقريباً[4]،هذا بخلاف العثور أيضاً على عشرة من مبانى الثولوث ستة منها فى المنتصف وأربعة فى المنطقة النائية بعيداً عن مركز القرية، وربما أن المبانى فى المنتصف تمثل معابداً أو مزارات دينية. [5]

وربما كان لتعدد أبنية الثولوث بقرية العربجية ما يشير الى اعتبارها مجمع متكامل للحكم والتجارة وإقامة الشعائر الدينية لاسيما وانه قد عثر داخل تلك الأبنية على العديد من الأدوات ذات الصبغة الطقسية والعديد من التماثيل الآدمية الصغيرة لنساء ورجال والعديد من التشكيلات الحيوانية وقرون الثيران، ومن ثم فربما ارتبط هذا الموقع بتأدية الشعائر الدينية والممارسات المرتبطة بالخصوبة والتكاثر[6].

وفى المستوى الثامن من موقع ياريم تبهII عثر على مبنى ثولوث رقم 67 وهو الأكبر بناء دائرى فى ياريم تبة II ويبلغ قطره حوالى 5.30 م شيد على مصطبة أو رصيف من الطمى الصلب على الطبقة البكر يبلغ سمك جدرانه 38 – 40 سم وهو مشيد من ألواح من الطين المخلوط بالحصى، وتم تجصية جوانبها بالطمى ولقد عثر بالجزء الجنوبى من البناء على حفرة ملئت بالعديد من اللقى الآثارية التى كان من بينها بقايا كسر فخارية ملونه وبعض النصال، كانت تلك اللقى قد غطيت بطبقة من الرماد "وضعت قصداً" أى لم تكن ناتجة عن حرق بالمكان نفسه، مما يوحي ربما بنوع من تقدمة للقربان المحروق. وقد عثر أسفل أرضية الثولوث على عظام حيوانية وأجزاء من أوانى فخارية وغازل ودلاية حجرية وأختام وتمثال من الطمى وربما كانت تلك اللقى قد دفنت عن قصد أسفل ارضية وجدران المبنى كتقليد كان متبع منذ فترة حسونة على الأقل حيث كان يتم دفن بعض اللقى أسفل أرضيات وجدران المعابد كودائع تأسيس للمكان.[7] (شكل:5)

التفسير الدينى للثولوث

ربما لعب الثولوث دور مهماً فى الحياة الدينية إذ يرى خزعل الماجدى أنها ربما كانت تمثل اماكن او مجالس دينية يجتمع فيها الناس، وربما كان يمثل مراقد أو مقابر دينية من نوع ما [8]، ويرجح Hijara أن

---

[1]- رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 32

[2]- أكرم محمد كسار، عصر حلف فى العراق، رسالة ماجستير منشوررة، بغداد، 1982، ص 66.

[3]- رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 92.

* تل العربجية الذي يقع على بعد 6 كم شمال شرق نينوى فى إقليم الموصل شمال العراق على الضفة اليسرى لنهر دجلة

[4]-Mallowan, M, & Rose, J., "Excavation at Tell Arpachiyah, 1933.Iraq, vol, 1935, p.14.

[5]- تقى الدباغ، الثورة الزراعية والقرى الأولى، حضارة العراق، الجزء الأول، بغداد، 1985، ص 132- 134.

[6]- رحاب أبو العلا سيد حسنين، المرجع السابق، ص 95.

[7] - Munchaev. R, the Half Culture: Peculiarities of the V MIL.B.C. North Mesopotamia Architecture, in Al-Rafidan, Vol. XVIII, 1997, p.73; Merpert, et al, Investigations of the Soviet Expedition in Northern Iraq 1976, Sumer, Vol. XXXVII, No. 1&2, 1981, p.26.

[8]-خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 156.

يكون التوظيف الدينى قد اقتصر على الأبنية كبيرة الحجم منها، حيث كانت تؤدى فيها الممارسات الشعائرية الدينية للقرية كلها كمراكز دينية أو ما شابه، والدليل على ذلك من وجهة نظره هو شكلها المميز وتصميمها الذى أراد به سكان تلك القرية تميزه عن غيره من منشآت أخرى مدنية.[1]

- وترى الدراسة احتمالية أن يكون الثولوث كمنشأة سواء كانت صغيرة أو كبيرة الحجم؛ ما هى الا منشأة ذات صبغة دينية، ربما ارتبط الصغير منها بآلهة محلية أو بمجموعات عائلية خاصة، أما الكبير منها فكان لممارسة شعائر العبادة المرتبطة بالآلهة الرئيسية أو بالقرية ككل.

4- مزارات الألهة

كانت معابد الألهة أو المزارات فى بداية العصر الحجرى الحديث، لاتعدو أن تكون مجرد كوخ أو مقصورة مشيدة من مواد خفيفة؛ وهناك مخطط لمزار بسيط على رقيم صورى من كيش وآخر على نحت بارز يصور كوخاً من القصب يقف على حزمتى قصب هما رمز انانا، وقد يكون الكوخ مربطاً للأغنام المقدسة وهذا أقدم صورة لبناية مقدسة، ثم تطور الأمر بعد ذلك وأصبح سكان بلاد الرافدين يخصصوا جزءاً من مستقرهم للعبادة، يقدموا فيه القرابين للألهة، وتشير الآثار المعمارية الى وجود مزارات فى مواقع عصور ما قبل التاريخ كالأربجية والوركاء، وكان من نماذج معابد الآلهة معبد الإلهة الأم بتل الصوان.[2]

ولقد تم الكشف حديثاً عن بقايا معابد بدائية ترجع للعصر الحجرى النحاسى، وهى معابد ذات مصاطب توحى ببداية ظهور المعابد المتعارف عليها فى العراق الا انه لم يتم الجزم المطلق بكونها معابد بالمعنى الدقيق للكلمه فقد تكون مزارات متطورة[3].

ولقد وضح الظهور الساطع للمعبد فى ثقافة أريدو جنوب بلاد الرافدين، وبين أريدو والوركاء وجمدة نصر وضحت أعظم المعابد السومرية وتحددت آلهتها وتكويناتها المعمارية بوضوح، وقد عثر فى أعظم طبقات أريدو على بقايا معبد يؤرخ بالألف الخامس ق.م ، وجد فى هذا المعبد عناصر من العمارة الدينية ظلت متوارثة عبر آلاف السنين وخلال حضارات متعددة، وأهم هذه العناصر: قاعده مستطيلة بها كتفان على الجانبين يوحيان بتقسيمها الى منطقتين متمايزتين تتعالى كلما اتجهنا للداخل؛ يؤيد ذلك وجود حنية تضم قاعده مشيدة من اللبن فى نهاية القاعة الداخلية هى قدس الأقداس.[4]

ثم تطورت المنشآت الدينية فى بلاد الرافدين حتى وصلت الى نمط المعابد المستطيلة ثم وصلت الى الشكل الكامل لمجموعة المعابد الدينية ذات الملحقات الواضحة، ثم معابد الزقورات فى ثقافة الوركاء.

5- الزقورات *

تعرف الزقورة بالمعبد العالى أو الصرح المدرج، وكان أول ظهورها فى العراق فى القسم الجنوبى منه، ويرجع البعض أن تكون الدكة المشيد فوقها المعبد الأبيض الذى وجد فى الوركاء، تمثل بداية الزقور فى النصف الثانى من الألف الرابع ق.م، وكذلك تعد دكة المعبد المصبوغ أو الملون الذى وجد فى العقير من العصر نفسه، والزقورة كما يشير اسمها بناء عالى من اللبن مصمت غير مجوف، وقد يغلف بغلاف من الآجر، وهى بهيئة مصاطب أو طبقات مربعة أو مستطيلة مدرجة فى السعة، بحيث أن كل طبقة أصغر من الطبقة التى أسفل منها، وكان يشيد فوق قمة تلك الزقورة معبد صغير.[5]

وهكذا يتبين كيف واصل التطور المعمارى طريقه فى أبنية معابد قبيل العصر الكتابى "حضارة الوركاء وجمدة نصر"، إذ نرى لأول مرة اتخاذ المعبد مظهر معمارى جديد هو بناءه فوق تل صناعى أو مصاطب عالية وتؤدى بعض المنحدرات الى منصته، وهو تصميم قدر له ان يكون علماً على الأبنية الدينية السومرية فيما بعد[6]، ويعد معبد تل العقير كما جاء آنفا من اول المعابد التى شيدت أعلى دكة أو مصطبة

[1] - Hijara, I.," The New Graves at Arapahiyah", in: World Archaeology, vol, 10, No2, 1978, p.127.

[2]- سامي سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية فى العراق القديم، بيروت، 2013، ص 45- 46.

[3]- خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 156.

[4]- خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 157.

*وصل مصطلح «الزقورة» إلينا عبر اللغة الأكدية السامية ويلفظ Ziqqurratu ويعني قمة الجبل أو المكان العالي، وقد ورد بهذه الصيغة في ملحمة (جلجامش)، في معرض إشارتها إلى رسو سفينة نوح البابلي (أوتونبشتم) فوق قمة الجبل وفي الأكدية فوق «الزقورة», وقد نقلت هذه الأسطورة إلى الأكدية عن الملحمة السومرية، ولعل المواقع المرتفعة ترتبط في وعي السومريين، ربما بأماكنهم الأصلية التي انحدروا منها.

[5]- طه باقر، معابد العراق القديم، مجلة سومر، الجزء الأول، المجلد الثالث، 1947، ص 15.

[6] - Safar, F., & Mustafa, M.A., &Lloyd, S., Erisu, Baghdad 1981, p. 88.

مدرجة[1] وهو مشيد بالطوب اللبن[2] ومقام على دكة او مصطبة ترتفع نحو اربعة امتار ويرجح انه يعاصر طبقة الوركاء الرابعة [3].

ويعد المعبد الأبيض هو أول مبنى عرف كمعبد سومرى مبكر، ولقد تم تشييده على زقورة آنو فى الوركاء (أوروك) ويؤرخ بعصر جمدة ناصر[4].

التفسير الدينى للزقورة

يصعب تقدير الدوافع الحقيقية لإقامة الزقورات، فقد اختلطت الآراء فيما إذا كانت تمثل أول الأمر رغبة دينية واعية من أجل إبراز معالم المعبد المقدس وربطه بالسماء، أو أنها ارتفعت بسبب استخدام أنقاض المعبد القديم كأساس (مصطبة) للمعبد الجديد ولكن يمكن الجزم بأن المصاطب المرتفعة أصبحت تمثل إحدى معالم عمارة مجمع المعبد المقدس في بلاد الرافدين[5]، ثم أضيفت إلى المصاطب منحدرات مناسبة تحيط بها، وفي أحيانا كثيرة كانت هذه المنحدرات متباينة أو متقطعة، كما أضيفت إليها سلالم عدة أصبحت في وقت لاحق تمثل جزءا أساسيا من ملحقات المعبد.[6]

وكان الاعتقاد السائد أن الزقور تمثل سلماً من الأرض الى السماء لاستعمال الآلهة، وأن المعبد الملحق بها كان بمثابة الاستراحة القصيرة أو المعبد الآرضى، وكان يمارس فيه طقوساً معينة أهمها تقدمة القرابين، مما يجعل من الزقورة مذبحاً كبيراً وفى داخل المعبد قرب قاعدة الزقورة هناك مقدس الرب الرئيس وعدد من المصليات الصغيرة الخاصة بالآلهة المرتبطة بها، وخارج هذه المصليات ساحة واسعة يجتمع فيها الناس خلال الأعياد[7]، ويرى البعض أن للزقورة

[1] - Soudipour, A.H., An Architectural and conceptual analysis of Mesopotamian temples from the Ubaid to the old Babylonian period, A Master's Thesis, Department of Archaeology and History of Art, Bilkent University, Ankara,2007, pp.20 – 25.

[2] - Ibid., p.32.

[3] -خزعل الماجدى، المرجع السابق، ص 160.

[4] - هاينرش لينتس، العمارة فى منطقة إى – أنا فى عصر الطبقة الرابعة لمدينة الوركاء، مجلة سومر، المجلد السادس والأربعون، ج 1؛2، 1989-1990، ص 31.

[5] - Soudipour, A.H., Op.Cit., pp.15-16.

[6] - صبيح الحمدانى المعبد والزقورة فى عمارة وادي الرافدين، مجلة الثقافة الجديدة العدد رقم 310 , 1 سبتمبر 2003 , ص 98

[7] - سامي سعيد الأحمد، المرجع السابق، ص 48.

دلالتها العقائدية المرتبطة بالعبادة الشمسية، فهى تجسيد لإله الشمس على الأرض[8].

- وأيا ما كان التفسير فبنظرة واسعه لتطور المنشآت الدينية في بلاد الرافدين يمكن القول إن المنشآت الدينية هناك كانت قد مرت بالكثير من التطور؛ فمن الكهوف الى مقاصير العبادة المنزلية كانت أولى مراحل التطور؛ ومن المزارات الى الثولوى ثم الى المعابد المستطيلة كان التطورالثانى، لنصل بعد ذلك الى الشكل الكامل لمجموعة المعابد الدينية "الزقورات" ذات الملحقات الواضحة.

- ومن الغريب والملفت للنظرأن طرز العمارة **الدينية** فى بلاد الرافدين تشابهت مع تصميم العمارة **الجنائزية** فى مصر من حيث التخطيط؛ فلو نظرنا مثلا الى مقبرة "نيت حتب" التى تؤرخ بـ 3100 ق.م لوجدنا أنها تتشابه فى تخطيطها تماماً مع معبد "أوروك" أو الوركاء[9]، وتتشابه كذلك مع مقابر ملوك عصر الأسرة الأولى فى سقارة "العصر العتيق"[10] ويتأكد ذلك أيضاً من خلال تابوت خشبى عثر عليه فى طرخان يؤرخ بعصر الأسرة الأولى جاء تصميمه أقرب الى النمط المعمارى الذى كان عليه المعبد الأبيض فى بلاد الرافدين. (شكل: 6- 7)

وإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على طبيعة كل بلد من البلدين؛ فمصر آمنت بالعالم الآخر والخلود، وكان الدين يجرى فى شراينها مجرى الدم، فاهتم أهلها بالمعابد مثلما اهتموا بالمقابر سواء بسواء، أما العراق فقد اعتقد أهلها أن الخلود إنما هو للألهة دون سواهم، فاهتموا بالمعابد أكثر من اهتمامهم بالمقابر، وأخذوا عن مصر الكثير لاسيما فى تصميم معابدهم التى جاءت أقرب فى الشكل من مقابر ملوك العصر العتيق؛ وكذلك فى تصميم شكل الزقورة التى كانت أشبه بهرم الملك زوسر المدرج فى سقارة.

[8] - Ragavan, D., Heaven on earth, Temples, Ritual, and cosmic symbolism in the Ancient world, Papers from the Oriental Institute Seminar Heaven on Earth Held at the Oriental Institute of the University of Chicago2–3 March 2012, p.1-2.

[9] - Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct., 1941), p.334.

[10] - Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 – 3100 B.C, Texas, 1993, pp.76- 80.

الاستنتاجات

- يعد الدين بالنسبة لبلاد الرافدين محور حضارته والدعامة التى عليها قام المجتمع وتشكلت من خلاله سماته الحضارية منذ عصور ما قبل التاريخ.

- ظهرت فكرة تعدد الربوبية فى بلاد الرافدين منذ عصور ما قبل التاريخ، فهناك الأله المحلى؛ والإله الرئيسى وهناك مجمع الألهة؛ وكانت تلك الفكرة هى الدافع لتعدد وانتشار المنشآت الدينية على طول بلاد الرافدين طوال العصور القديمة.

- المعابد الكهفية من أولى الأماكن التى خصصت للعبادة فى بلاد الرافدين، وتعتبر من الأشكال الأولى للمنشآت ذات الصبغة الدينية التي حوتها الكهوف.

- كانت أشهر المعابد الكهفية فى بلاد الرافدين تلك التي جاءت بـ " كهف شانيدار" شمال العراق.

- ربما كانت المعابد الكهفية بما اشتملت عليه من دفنات آدمية، بمثابة وميض يشير الى الديانة الشامانية التى ربما عرفت آنذاك، لاسيما وأن الشامانية كانت من الديانات التى عرفت فى أماكن عده خلال عصور ما قبل التاريخ، ولازالت قائمة لدى العديد من القبائل البدائية، وربما كانت الدفنات المبالغ فى الاعتناء بها كانت تخص أحد هؤلاء الشامان ممن كان مشهوداً لهم بالعرافة والسحر آنذاك.

- ارتبطت الممارسات الدينية فى بلاد الرافدين لاسيما فى العصر الحجرى القديم الأعلى والعصر الحجرى الحديث بتقديس أنواع من الحيوانات وأنواع من الطيور، كان على رأس النوع الأول "الماعز والثيران" وكان على رأس النوع الثانى "النسور".

- كان تقديس الموتى أول المماسات الطقسية والشعائرية التى عرفت فى العديد من بلاد الشرق الأنى القديم، وكانت بلاد الرافدين من بينهم.

- يمكن القول إن المنشآت الدينية فى عصور ما قبل التاريخ كانت فى أغلبها عمارة بسيطة وبدائية مهدت لتطور المعابد في العصور اللاحقة.

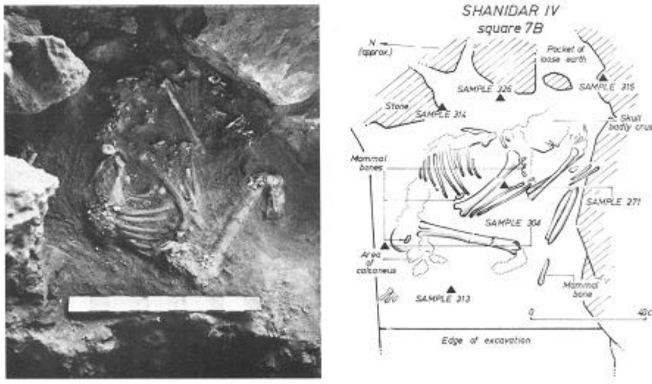
- كانت العبادة فى العصر الحجرى الحديث فى بلاد الرافدين أقرب الى كونها عبادة منزلية، اذ عثر على العديد من هياكل أو محاريب العبادة ضمن تخطيط أماكن السكنى آنذاك.

- ربما كانت الثولوث أبنية ذات توظيف دينى أراد سكان بلاد الرافدين تميزها بهذا التصميم لإضفاء نوع من القدسية والمهابة بالتصميم المختلف والمميز لها.

- تم توظيف الفكر الدينى فى بلاد الرافدين لخدمة الآلهة، وكانت الزقورات فى بلاد الرافدين معبد إلهي أقرب فى تصميمه من الأهرامات (المقابر الملكية) لاسيما هرم زوسر المدرج فى مصر القديمة، وكأن الفكر المعمارى كان واحداً وإن اختلف توظيفه فى كلا البلدين، فهو فى مصر كان لخدمة أغراض جنائزية، وفى بلاد الرافدين كان لخدمة أغراض دينية.

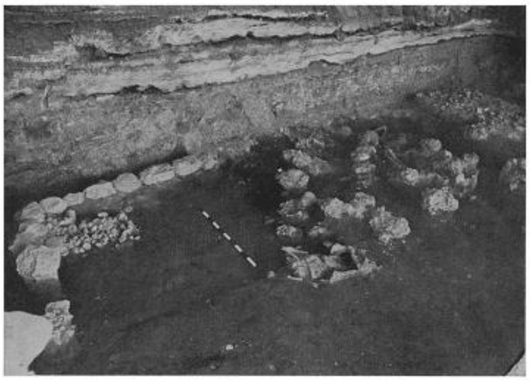
- وأخيرا إجمالا لكل ما سبق يمكن القول إن المنشآت الدينية فى بلاد الرافدين خلال عصور ما قبل التاريخ كانت قد تنوعت ما بين (المعابد الكهفية، مقاصير العبادة المنزلية فى العصر الحجرى الحديث بالعراق، معابد الآلهة أو المزارات، "الثولوى" فى العصر الحجرى النحاسى، المعابد المستطيلة التى اتخذت التخطيط الثلاثى ثم "الزقورات".

قائمة الأشكال



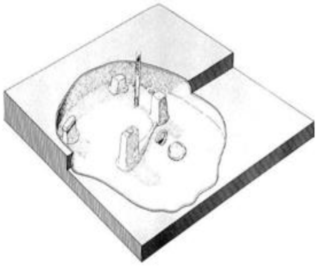
(شكل:1)- دفنة آدمية داخل مقصورة أو نيش من كتل أو ألواح حجرية وبقايا أزهار وعظام حيوانية - الطبقة IV من كهف شانيدار

Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975), p.562, fig.1

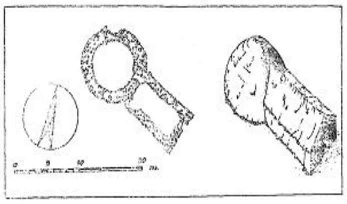


(شكل:2)- دفنات آدمية تحيط بها كتل حجرية بوضعية منتظمة-تؤرخ بقبيل العصر الحجرى الحديث بكهف شانيدار

Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963), p.184, fig.5.



(شكل:3)- إعادة تركيب للمبنى RAB – قرمزة ديرة
رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتى الحجرى الحديث والعصر الحجرى النحاسى (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاثار، جامعة القاهرة، 2015، شكل 17.



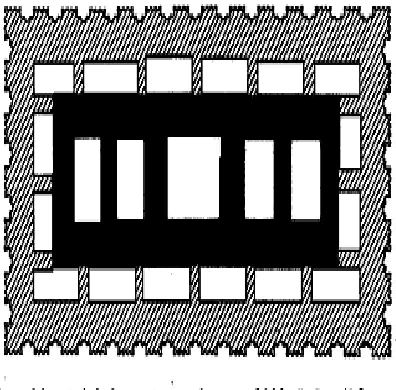
(شكل:4)- رسم لمخطط مبنى الثولوث- موقع العربجية – العصر الحجرى النحاسى
أحمد أمين سليم، العصور الحجرية وما قبل الأسرات فى مصر والشرق الأدنى القديم، الاسكندرية، 2000، ص 162، شكل 48.

(شكل:5): الثولوى 67 الطبقة الثامنة من ياريم تبة II

- Merpert. N and Munchaev. R, The Earliest Levels at Yarim Tepe I and Yarim Tepe II in Northern Iraq, in Iraq, Vol. 49, 1987, Pl. VI. b.

(شكل:6)- تابوت خشبى من طرخان – أسرة أولى

Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct., 1941), p.339, pl.1-c.



(شكل:7)- رسم تخطيطى لمعبد أوروك ببلاد الرافدين

- Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 – 3100 B.C, Texas, 1993, p.77, fig.26

قائمة المراجع العربية والمعربة:-

- أحمد سعيد ، المهندس والبيئة والحضارة، القاهرة، 2011 .
- اكرم محمد كسار، عصر حلف فى العراق، رسالة ماجستير منشوررة، بغداد، 1982.
- أنطون موركات، تموز – عقيدة الخلود والتقمص فى فن الشرق القديم، مترجم، دمشق 1985 .
- بشار محمد خليف، شعائر الموت ومعتقداته فى المشرق العربى القديم، دورية كان التاريخية، العدد الرابع، يونيو 2009.
- بشار محمد خليف، مقدمة فى نشوء حضارة المشرق العربى، دورية كان التاريخية، السنة الأولى، العدد الثانى، ديسمبر 2008.
- تقى الدباغ، الثورة الزراعية والقرى الأولى ، حضارة العراق ،الجزء الأول، بغداد، 1985.
- رحاب أبو العلا سيد حسنين، المنشآت الدينية لحضارات العراق والأناضول خلال فترتى الحجرى الحديث والعصر الحجرى النحاسى (دراسة مقارنة)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاثار، جامعة القاهرة، 2015.
- رشيد الناضورى ، المدخل فى التحليل الموضوعى المقارن للتاريخ الحضارى والسياسى فى جنوب غرب اسيا وشمال افريقيا ، الكتاب الثالث ، المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى ، بيروت ، 1976.
- سامى سعيد الأحمد، المعتقدات الدينية فى العراق القديم، بيروت، 2013.
- سعد الصويان، ظهور المدنية وظهور الدولة فى بلاد الرافدين، المجلة العربية للعلوم الانسانية، الكويت، مجلد 24، عدد 94، 2006.
- سوزان ديبو، العمارة السكنية فى سورية وبلاد الرافدين ظهورها وتطورها، التراث العربى، العدد 136، 2015.
- صبيح الحمدانى المعبد والزقورة فى عمارة وادى الرافدين, مجلة الثقافة الجديدة العدد رقم 310 , 1 سبتمبر 2003 .
- طه باقر، معابد العراق القديم، مجلة سومر، الجزء الأول، المجلد الثالث، 1947.
- عبد الجليل جواد، النياندرتاليون وتراثهم الثقافى مع اشارة خاصة الى مخلفات النيانرتال فى كهف شانيدار فى شمال العراق، مجلة سومر، بغداد، (د.ت).
- محمد محمد عبد اللطيف، عصور ما قبل التاريخ فى العراق القديم، جامعة الاسكندرية،1977.
- ميادة كيالى، مكانة المرأة فى بلاد وادى الرافدين وعصور ما قبل التاريخ، مؤمنون بلا حدود، قسم الدراسات الدينية، 17 مايو، 2016.
- هاينرش لينتس، العمارة فى منطقة إى – أنا فى عصر الطبقة الرابعة لمدينة الوركاء، مجلة سومر، المجلد السادس والأربعون، ج 1؛2، 1989-1990.

قائمة المراجع الأجنبية:-

- **Akazawa, T., Preliminary notes on the Middle Paleolithic assemblage from the Shanidar Cave, in: Sumer 31, 1975.**
- **Banning E. B., Housing Neolithic Farmers, in: Near Eastern Archaeology, Vol. 66, No. 1/2, House and Home in the Southern Levant (Mar. - Jun., 2003), p.19.**
- **Braidwood, R.J., Prehistoric Men, in: Popular Series. Anthropology, No. 37, (1948).**
- **Charvàt, p., mesoptami before history, London 2002.**
- **Cowgill , K.L.W., & Erik Trinkaus, E.,& Zeder, M.A., Shanidar 10: A Middle Paleolithic immature distal lower limb from Shanidar Cave, Iraqi ,in: Journal of Human Evolution ,53 ,(2007).**
- **Crawford, H., Sumer and the Sumerians, Cambridge, 1991.**
- **Douglas J. Kennett and James P. Kennett, Early State Formation in Southern Mesopotamia: Sea Levels, Shorelines, and Climate Change, in: Journal of Island & Coastal Archaeology, 1, 2006.**
- **Evins, M.A., The fauna from shanidar cave: Mousterian wild goat exploration in north eastern Iraqmin: Paléorient, Vol. 8, No. 1 (1982).**
- **Frankfort. H., the Origin of Monumental Architecture in Egypt, in: The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 58, No. 4 (Oct., 1941).**
- **Hijara, I.," The New Graves at Arapahiyah", in: World Archaeology, vol, 10, No2, 1978.**

- Kooijmans, L. K., Yuri Smirnov, Y., Ralph S. Solecki, R.S., Villa, P., Thomas Weber, T., & Gargett, R.H., On the Evidence for Neandertal Burial, in: Current Anthropology, Vol. 30, No. 3 (Jun., 1989).
- Leroi-Gourhan, A., the Flowers Found with Shanidar IV, a Neanderthal Burial in Iraq, in: Science, New Series, Vol. 190, No. 4214 (Nov. 7, 1975).
- Mallowan, M, & Rose, J., "Excavation at Tell Arpachiyah, 1933.Iraq, vol, 1935.
- Mark S.E., a Study possible trade routes between Egypt and Mesopotamia, ca. 3500 – 3100 B.C, Texas, 1993.
- Mellaart, J., Çatal Hüyük: A Neolithic town in Anatolia, London, 1967.
- Merlin, M. D., Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World, in: Economic Botany, Vol. 57, No. 3 (Autumn, 2003).
- Merpert, et al, Investigations of the Soviet Expedition in Northern Iraq 1976, Sumer, Vol. XXXVII, No. 1&2, 1981.
- Munchaev. R, the Half Culture: Peculiarities of the V MIL.B.C. North Mesopotamia Architecture, in Al-Rafidan, Vol. XVIII, 1997.
- Oppenhiem, A. L., Ancient Mesopotamia, Chicago, 1974.
- Perkins, D., Prehistoric Fauna from Shanidar, Iraq, in: Science, New Series, Vol. 144, No. 3626 (Jun. 26, 1964).
- Ragavan, D., Heaven on earth, Temples, Ritual, and cosmic symbolism in the Ancient world, Papers from the Oriental Institute Seminar Heaven on Earth Held at the Oriental Institute of the University of Chicago2–3 March 2012.
- Safar, F., & Mustafa, M.A., &Lloyd, S., Erisu, Baghdad 1981.
- Solecki , R.S., & Rubin, M., Dating of Zawi Chemi, an Early Village Site at Shanidar, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 127, No. 3312 (Jun. 20, 1958).
- Solecki, R.L., "predatory Bird rituals at Zawi chemi shanidar", in : Summer, vol.33,
- Solecki, R.S., Prehistory in Shanidar Valley, Northern Iraq, in: Science, New Series, Vol. 139, No. 3551 (Jan. 18, 1963).
- Solecki, R.S., Shanidar cave, in: Scientific American, Vol. 197, No. 5 (November 1957).
- Solecki, R.S., Two Neanderthal skeletons from Shanidar cave, *Sumer*, vol.13, part 1, 1957.
- Solecki, R.S, "The 1956 Season At Shanidar" Sumer 13: (1957).
- Soudipour, A.H., An Architectural and conceptual analysis of Mesopotamian temples from the Ubaid to the old Babylonian period, A Master's Thesis, Department of Archaeology and History of Art, Bilkent University, Ankara,2007.
- Strika, F.I., Prehistpric roots: continuity in the images and rituals of the great goddess cult in the near east, in: Rivista degli studi orientali, Vol. 57, (1983).
- Watkins. T., the Origin of House and Home, World Archaeology, Vol. 21, No. 3, 1990.
- Watkins. T., Qermez Dere: Interim Report No 2, 1989, Department of Archaeology, University of Edinburgh, 1991.

البصل:عرف المصريين القدماء نبات البصل واهتموا بة ومن فوائده يقوي المعده وينظم السكر في الدم

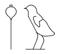
المصرى القديم

ورد ذكر البصل في النقوش الهيروغليفية باسم بدجر او بصر و ان كان بعض علماء الاثار ينطقونها بصل كما ورد ذكره في كثير من المتون و الكتب المقدسة و تكلم عنه كثير من المؤرخين مثل هيردوت فقد روي ان العمال الذين بنوا الهرم الاكبربالجيزة قد استهلكوا كميات كبيرة منه ضمن طعامهم اليومي [1]

الدلالة الصوتية *HDw* ,[2] HDt mDt

HD تعني أبيض كما تعني بصل .وكان البصل يوضع في العين أو تجويف الحوض أو الأذنين، كما كان يوضع قشر البصل في لفائف الأكفان .ولعل السبب في ذلك هو الرغبة في تنبيه وتنشيط الميت.[3]

ظهر اسم البصل فى اللغة المصرية القديمة فى العديد من الوصفات الطبية التى كان يستخدمه الطبيب المصرى القديم فى العلاج حيث ظهر على النحو التالى :-

1-  M201 onions {T3 G43 M201}. [4]

2- Onions {T3 I10 Z7 M2 Z2}.[1]

---

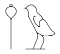
1 Alcock,J.P..,Food in the Ancient world , London , 2006:

2 Egyptian grammar, Alan Gardiner, Cambridge,2007, p510.

3 The Mummy in Ancient Egypt ,S. Ikram and A. Dodson, (1998), p. 106.

4 Dictionary of Middle Egyptian, in Gardiner Classification Order, Paul Dickson, California,2006, p228.

3- Onions {T3 M2 N33A}.[2]

4-  *HDw.*[3]

كان المصري منذ أقدم العهود يستعمل الخضروات في طعامه لفائدتها والغذائية والاقتصادية ، وكان يقدم كثيراً منها على موائد القربان التي منها تعرفنا على كثير من أنواع الخضر المصرية القديمة، وأهمها الخس، والبصل، والفاقوس، كما عرفوا الكرفس، والحميض، والفجل، والكراث، والثوم.[4]

1- تعريف نبات البصل

يعتبرالبصل من العائلة النرجيسية و من اقدم الخضروات التى عرفها الانسان المصرى القديم ويستخدم كغذاء قبل نضجه او بعد اتمام عملية النضج ويحتوى البصل على كميات متوسطة من الكربوهيدرات وكميات قليلة من المعادن والبروتينات والفيتامينات (فيامين ب 2 و ج) والطعم الحريف بالبصل يرجع إلى مادة الیل بروبایل دی سلفاید التی تحتوى على الكبريت allyl propyl disulphide.[5]

يحتوي البصل على مواد فعالة شبيهة بالموجودة بالثوم منها جليكوسيدات وجلوكوكونين. ويحت وي على زيوت طيارة ذات رائحة نفاذة مسيلة للدموع، تنسب إليه حرافته، وفسفور وكالسيوم وكبريت وسليكون وزنك وصوديوم وحامض الخليك والفسفوريك وسترات الكالسيوم.[6]

ويتميز البصل بأنه نبات ذو حولين يكون مجموعا خضريا وبصلة كبيرة في العام الأول من الزراعة ، وتنمو الشماريخ الزهرية فى العام التالي لتحمل الأزهار والثمار ، الساق قرصية تنمو الجذور من اسفلها وتحمل البرعم الطرفي من أعلى ، وكذلك قواعد الأوراق السميكة المتحشمة التي تكون البصلة وتجود هذه الأوراق ملتفة حول بعضها البعض والأكبر عمرا يكون فى الخارج.

وقد ارتبط البصل بمصر منذ قديم الأزل ويعتبره المصريون البسطاء في العصر الحالي من أساسيات وجبات الطعام، لأنه رخيص و متوفر ، حيث أنه يقوم بدور كبير في قتل الميكروبات والجراثيم وايضا الوقاية من الأمراض المختلفة .واستخدم البصل قديماً في التحنيط، حيث كان يقدم للجثث المحنطة مصحوبا بطقوس سحرية رمزوا فيها للبصل بأسنان حور .فكانوا يقولون" هذه أسنان حور البيضاء مقدمة لك..، لعلها تملأ فمك،أو أسنان حور البيضاء التي تمنح الصحة .[7]

وللبصل فوائد كثيرة ومتعددة ومن ذلك المنطلق اعتمد علية المصرى القديم فئ غذائه[8] وفى علاجه حيث وضعه في مكانه كبيرة والدليل على ذلك ظهور نبات البصل في النقوش المصرية القديمة حيث ظهر في مقابر الأسرة الخامسة بمنف حيث يوضح النقش عملية حصاد البصل التى يقوم بها الفلاح المصرى وهذا النقش محفوظ بالمتحف المصرى ببرلين تحت رقم (Inv.nr.3/65).[9]

---

[1] المرجع السابق ص 228.

[2] المرجع السابق ص 228.

[3] Wb, vol 3, p 212.

[4] موسوعة مصر القديمة (الجزء الثاني)، سليم حسن، كلمات عربية للترجمة والنشر،القاهرة 2011، ص 74.

[5] https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%B5%D9%84. 2017/6/28 الساعة 10 صباحا

[6] Dictionary of Pharaonic Medicine, H. Kamal, (1967), p. 335.

[7] Matrials and Methods used for Mummification, A. Zaki and Z. Iskandar, (Cairo: The American University in Cairo Press, 1941), p. 112.

[8] *Food* ,Darby, Ghalioungui, and Crevetti, vol. 2, p. 583

[9] التداوى بالأعشاب في مصر القديمة, ليز مانكه, ترجمة احمد زهير، مكتبة مدبولى, القاهرة 2008, ص 143.

ولم يظهر البصل في النقوش على موائد القرابين إلا فى الأسرة الخامسة[1] و قد عثر علي صور البصل علي جدران القبور و شوهد بعض الكهان و هم يمسكونه في أيدهم كما عثر علي البصل في يد احدي المومياوات و في لفائف أكفان الموتي منذ الاسرة الثالثة عشرة و وجد قشره علي عين المتوفي و كان يوضع علي التجويف الصدري و الأذن[2]واستخدم البصل فى علاج الكثير من الأمراض[3] حيث أن عصارة البصل تعتبر من المضادات الحيوية ومدرة للبول وتستخدم للتخلص من البلغم وعلاج الزكام والأم المعدة ومسكن للصرع.[4]

فالبصل يعمل على الحد من خطر الإصابة بامراض القلب،ويستخدم لعلاجً السرطان، ومقوي للمناعة لاحتوائه على بعض المضادات الحيوية، ويساعد على تنظيم السكر، ومنقي للدم، ومدر للبول، ومزيل للأرق، وعلاج لأمراض الكلى والكبد، وخفض نسبة الكوليسترول الضار في الدم. ويقال قديمًا "إنه كان يجب على المسافر استخدام البصل أثناء سفره، لأنه يصلح فساد الماء ويمنع من انتقال الوباء"، كما أن البصل يمتص الفيروسات والميكروبات المسببة للوباء ويمنع انتشارها في الهواء بل ويقتلها، وعلاج للحمى بوضع شريحة بصل في بطن القدم، وارتداء جورب، فيعمل على الشفاء من الحمى، وقتل الفيروسات المسببة لها. كما ثبت حديثًا أنه علاج لأمراض الالتهاب الرئوي،والحمى القرمزية، وبعض الجروح، وعلاج للبرد بوضع قطعة بصل في أذن المصاب.[5]

ويستخدم البصل كمضاد حيوي للقضاء على أي بكتيريا بالفم، عن طريق هرسه بالماء والخل، ويدهن به الفم. وقد أوصى القدماء باستعماله ككحل في العينين لعلاج الماء الأبيض أيضًا.[6]

وتعد عصارة البصل من المضادات الحيوية يدلك به الجروح ويمنع حكة الأطراف. واستخدمه المصريون القدماء في المنازل لمقاومة الثعابين، و وصف للربو، وضمن لبخة علاج الخراج، ومسكن للصرع ولتبريد الأوعية، ومدر للبول، ويستخدم أيضًا في إيقاف طمث المرأة، كما دخل في تركيب وصفات طبية لعلاج الروماتيزم.[7]

وثبت أن المادة الحرشفية في البصل (Mitogenetic) تنشط خلايا الجسم وتقاوم الشيخوخة، كما أن رائحة البصل تطهر من الجراثيم. وقد فصل من البصل مركب بلو ري الشكل يستطيع أن يقتل المكورات العنقودية والعصيات الدفتيرية). هذا المركب تم إلحاقه بقائمة "Phytoncides"وهي مركبات عضوية مشتقة من النباتات ومضادة للبكتيريا (Staphlylococcus) الجراثيم مثل. ومعنى الكلمة "مقضي عليه بالنبات."[8]

2- **دور نبات البصل فى العادات والتقاليد المصرية القديمة**

اعتاد المصريين القدماء الاحتفال بأعياد الربيع والخروج إلى المتنزهات وذلك فى يوم 25 برمهات وهو يوم اكتمال البدر ليبدأ فصل الربيع حيث يتساوى النهار والليل حيث كان يعتقد قدماء المصريين ان هذا اليوم هو يوم خلق العالم لذلك اعتبروه أول الزمان.[9]

وكان المصريين القدماء يحتفلون بهذا اليوم كما نحتفل به اليوم وكان يشاركهم الملك والوزراء وعامة الشعب ، فكانوا يستيقظون مبكرا وهم فى قمة النشاط وهم يحملون طعامهم وشرابهم ويركبون المراكب فى نهر النيل وكان البصل له دور

---

[1]Sphinx,t.viii.p.144

[2] الثروة النباتية عند قدماء المصريين ، وليم نظير،الهيئة العامة المصرية للتاليف والنشر،القاهرة، 1970، ص 143- 144.

[3] Egyptian Religion, Rec. Tr. XVI, p. 101. &, 1933, p. 52 etc

[4] موسوعة مصر القديمة (الجزء الثاني)، سليم حسن، كلمات عربية للترجمة والنشر،القاهرة 2011، ص 75

[5] الوصفات العلاجية المستخمصة من المواد العضوية في مصر القديمة ، هناء سعد الطنطا وي ا زيد ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الاداب جامعة المنصورة ، 2017 ، ص 201

[6] Dental Pathology in Ancient Egyptian Skulls, F. Leek, JEA 52 (1966), p. 56.

[7] تاريخ الطب والصيدلة والكيمياء عند قدماء المصريين ،عبد العزيز عبدالرحمن، (١٩٣٩)، ص. ٩٢ . حسن كمال، ١٩٩٨)، ص. ١٥٤) الطب المصري القديم، ج. ٢ .

[8] موسوعة الأعشاب الطبية ،أحمد محمد عوف، (١٩٧٩)، ص. ٢٨

[9] الثروة النباتية عند قدماء المصريين ، مرجع سبق ذكره، ص 336.

كبير فى تلك الأطعمة بالإضافة إلى السمك المملح والخس وكانوا يعلقون البصل حول اعناقهم وكان المصريين يتزينوا به ليلة 25 كيهك ويمشون وراء تمثال فتاح سكر في عيد (نتريت).[1]

وكان من العادات الشائعة لدى قدماء المصريين ان يعلقوا البصل فوق اسرة نومهم ثم يشمونه صباحا ، وأيضا كانوا يعلقوا حزم البصل على أبواب البيوت وذلك اعتقدا منهم بان البصل يطرح الأرواح الشريرة ويمنع الشر، وكان المصريين القدماء يقربون البصل من انف الطفل المولود لكى يتشمم رائحة البصل عند ولادته اعتقدا منهم بان تلك الرائحة سوف تحافظ عليه.[2]

ولعب البصل دور في الخصوبة والسحر لدى المصريين القدماء حيث استخدم نبات البصل للكشف عن الحمل وذلك عن طريق وضع شرائح البصل في مهبل السيدة فان صعدت رائحة البصل إلى الفم فان السيدة لا تكون حامل وإذا لم تصعد بان السيدة حامل،فكان البصل من النباتات التى كانت تسخدم فى السحر لهذا الغرض لدى المصرى القديم حيث اعتقد المصرى القديم انه كان هناك علاقة بين رحم المرأة وفمها.[3]

3- **<u>استخدم نبات البصل فى عملية التحنيط</u>**

ويذكر الفريد لوكاس فى كتابه المواد والصناعات عند قدماء المصريين أن البصل كان من أهم العناصر التى كانت تستخدم في التحنيط بالإضافة إلى المواد الأخرى التي كانت تستخدم في عملية التحنيط فى مصر القديمة.[54]

وعثر على البصل داخل لفائف أكفان الموميات منذ الأسرة الثالثة عشرة حيث كان يوضع في التجويف الجوفي، وفي التجويف الصدري وكذلك وجد قشر البصل على عين المتوفي. وعلى الأذن. وفي عهد الأسرة العشرين والواحدة والعشرين والثانية والعشرين كان البصل يستعمل في عملية التحنيط.[6]

وكان البصل يعمل على حفظ الجثة من التعفن والتفسخ حيث كان يقطع شرائح ويوضع داخل التجويف البطنى والتجويف الصدرى.[7]

4- **<u>نبات البصل فى الديانة المصرية القديمة</u>**

كان البصل يقدم إلى المعبود بجانب الكرات وذلك تبجيلا للمعبود وتقديرا إلى نبات البصل الذي كان يعتقد انه يقوم بطرد الأرواح الشريرة.[8]

وظهر البصل فى الدولة القديمة في الأسرة الخامسة من نصوص الأهرامات والتي هي كانت نصوص الحكم في الديانة المصرية القديمة وذلك من خلال هرم اوناس فى العقيدة المصرية وقصة نشأة الخلق حيث يظهر الملك اوناس وهو يقدم مجموعة من الهدايا والعطايا التي تتمثل في البيرة والبصل والبخور وملابس مصنوعة من الكتان.[9]

وفى الدولة الوسطى ظهر البصل على توابيت الموتى حيث ظهر في الأسرة الثانية عشر على تابوت Djeheuty-nakht من خلال مقبرته في البرشا ويظهر البصل في تلك الحقبة على توابيت الموتى بجانب بعض الرسومات التى تمثل روس الثيران واوانى

---

[1] سليم حسن، مرجع سبق ذكره، ص 75.

[2] وليم نظير، المرجع السابق ص 144.

[3] The magic in Ancient Egypt, Geraldine Pinch, British Museum, 1994,p 123.

[4] المواد والصناعات عند قدماء المصريين ، الفريد لوكاس ، ترجمة زكى اسكندر ، محمد زكاريا،مطبعة المدبولى ، القاهرة،1991، ص 488.

[5] التحنيط وفلسفة الخلود، احمد صالح ،مطبعة حور، الاقصر،2000، ص 63.

[6] Mem. de l’Inst. Egyptien, Elliot Smith,V, 1906. fasc I, p.p. 28, 31.& Elliot Smith, The Royal Mumies p. 64.

[7] التحنيط فى مصر القديمة، جمال السلمانى،مقال منشور، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد العدد 104، ص 310.

[8] GODS OF THE EGYPTIANS, E. A. WALLIS BUDGE,vol 1, London, 1904, p 33.

[9] The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses, George Hart, London and new York,2005, p 3.

الخمر وذلك لحمايتهم في الحياة الأخرى.[1] و قد أشارت بعض المتون القديمة إلي تقديس البصل غير أن عبادته لم تعم البلاد كلها إنما استقرت بين فئة قليلة من الناس بسبب ما يكونه من غارات تصيب البطن اعتقدوا أنها آلهة.[2]

وذكر البصل في البرديات الآتية :-

1- بردية هرست في الوصفة 209 والوصفة 237.

2- بردية ايبرس في الوصفة 330 والوصفة 844 والوصفة 859.

3- وبردية الرامسيوم فى الوصفة 5 والوصفة 19.

4- **بردية هرست**

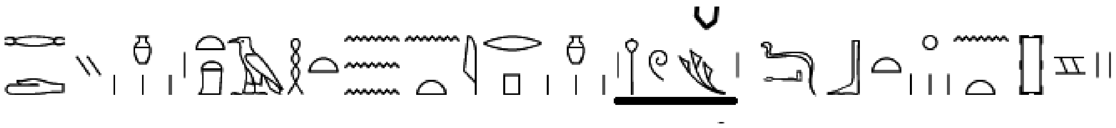
5- الوصفة رقم 209

6-

7- *Bsbs afA HDw DAjs*

8- الترجمة :- بسباية (بسبس) Fonnel شمار ، برسيم حلو (عفا) نبات (ظايس) بصل ، بيرة يخلط جيدة ويشربه المريض.[3]

9- الوصفة رقم 237



xAsyt HDw sjA

الترجمة :- علاج آخر لتبريد الأوعية : شحم 5 رو .حثالة النبيذ 5 رو. بصل 5 رو. هباب من الحائط 5رو. فاشرا 5رو. كرات 5 رو. سيا صعيدى 5 رو. كندر صابح 5 رو. مر عذب 5 رو. ويطبخ معا يضمد به.[4]

بردية ايبرس

الوصفة 330 لعلاج أمراض الباطنية

الترجمة :- حنظل 4 رو. بصل 4 رو. (حتموت) 4 رو. (تيا) 4 رو. لحم عفن 5 رو. دهن أوز 4 رو. بيرة (دشرت) 2 رو. يغلى ويصفى على 4 أيام.[5]

الوصفة 844[1]

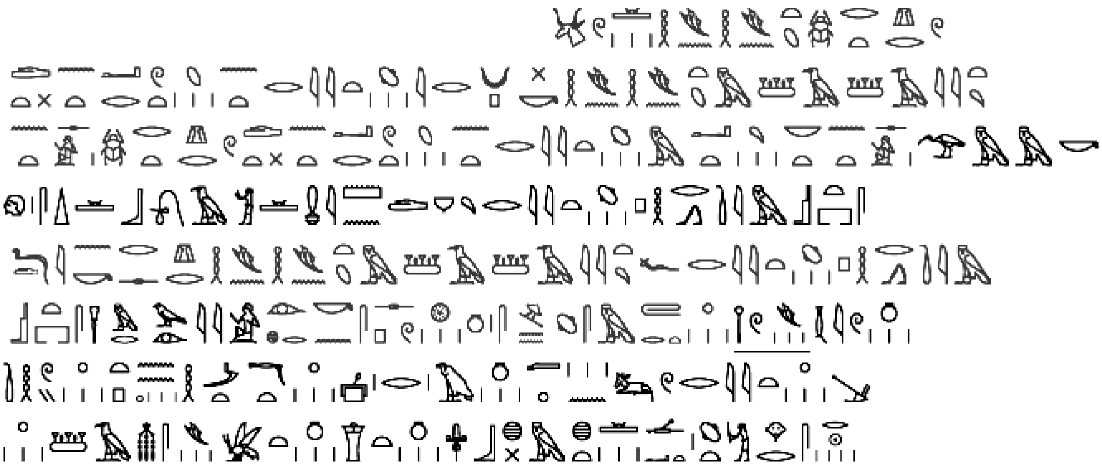
[1] المرجع السابق، ص 5.
[2] نظير وليم : المرجع السابق ،
[3] الطب المصرى القديم، المجلد الثاني ، حسن كمال، المؤسسة المصرية للطبع ، القاهرة ، 1964، ص 636.
[4] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص 640.
[5] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص 282.

الوصفة 844[2] وصفة لمقاومة الحشرات والحيوانات الضارة

TA n HDw rdi r rA n bAbA nn pr n.f

الترجمة :- بصلة توضع في فتحة حجرة. فلا يخرج منه.[3]

الوصفة 859 وصفة لعلاج الحالات الجراحية



الترجمة :-بصل. نبيذ بلح . (تحوى اى بسلة). كمون . ملح بحر. سائل عجين. مسحوق الفول . فاكة (شمس) عسل. زيت . تمزج معا ويضمد بها لمدة 4 أيام حتى يشفى.[4]

بردية الرامسيوم

الوصفة رقم 5 لتسكين الألم

الترجمة:- دهن ثور .1 حثالة نبيذ1. بصل 1 هباب الحائط 1 فاكهة الفاشرا 1 البسلة 1 فاكهة (ظاس) 1 معدن سيا الصعيدى1 كندر 1 راتنج المر1 يطبخ ككتلة واحدة ويدهن به الجسم ويعرض للشمس.[5]

الوصفة رقم 19 لتسكين آلام مرض القسوح.[6]

---

[1] The Ebers Papyrus, P. Ghalioungui, (1987), p. 256.

[2] ibid, p. 256.

[3] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص354.

[4] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص367.

[5] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص 673.

[6] حالة مؤلمة يكون فيها انتصاب مستمر للقضيب.وعادة لا يكون ذلك الانتصاب نتيجة رغبة، أو هيج جنسي، بل بسبب رضوح في القضيب، وحصوة في المثانة، أو آفات في النخاع الشوكي.كما قد يحدث ذلك عند ابيضاض الدم.

الترجمة:- بصل 1 ملح بحرى1 اوز 1 دهن تيس وحشى 1 دهن اوز 1 بلح 1 كندر 1.[1]

5- **مناظر نبات البصل فى مصر القديمة**

كان نبات البصل يزرع منذ العصور الأولى، وكثيرا ما كان يرسم على المعابد والمقابر حيث ظهر فى الأسرة الخامسة حقبة الدولة القديمة على النقوش ، وكتب عنه المؤلفون، وسموه في قائمة الهدايا المقدمة للمتوفى.[2]

1- مقبرة نى عنخ وخنوم حتب (الدولة القديمة - الاسرة الخامسة) سقارة

ويذكر ادلوف مان فى كتابه الحياة فى مصر القديمة أهمية البصل ويعرض منظر من مقبرة نى عنخ وخنوم حتب (صورة رقم 2) حيث يعرض منظر بائع البصل الذي يظهر قاعدا وأمامه مائدة عليها نبات البصل ويظهر أمام مشترى يعرض عليه عقد من الحجر لكى يقايده بالبصل ومن خلف يوجد مشترى اخر يحمل مروحة مصنوعة من البوص.[3]

و من خلال هذا المنظر في الآسرة الخامسة يظهر راجلين يريدان شراء نبات البصل فيتضح من ذلك إقبال المصري القديم على شراء البصل لإغراض مختلفة سواء في الطعام أو التزين به فى المناسبات أو تعليقه في المنازل لطرد الأرواح الشريرة والوقاية من الشر.

2- لوحة من عصر الدولة الوسطى

وهذه اللوحة جزء من جدران مقبرة (men-too-WAHS-er) في منطقة ابيدوس (صورة رقم 3) وكان صاحب هذه المقبرة من الشخصيات العامة فى الآسرة الثانية عشر ويظهر صاحب المقبرة وأمام أبناءه وهم يقدمون له الأطعمة والبصل والكرات وزهرة اللوتس حيث تدل تلك الوحة على ان الابناء لن ينسوا الأب صاحب المقبرة وإنهم سوف يتذكرونه دائما وسوف يقدمون له ألاطعة وباقات الزهور والبصل.[4]

3- لوحة امنمحات الجنائزية عصر الدولة الوسطى

حظيت هذه اللوحة المستطيلة بشهرة طيبة لألوانها الزاهية وتكونيها الفني الأصيل، وبدلاً من المنظر التقليدي للزوجين إذ صور هنا منظر لزوجين على أريكة متقابلين يكتنفان ولدهما الذي يطوقانه بأذرعهما في حين تقف زوجة الابن في احترام إلى الجانب الآخر من المائدة التي عليها بعض الأطعمة مثل الخبز ويعلوه البصل و إذ يجلس الأب الملتحي والولد الحليق متقابلين تتجاور فخداهما متحالفين متماسكين وقد تشابكت منهما إحدى الكفين واستقرت الأخرى على كتف الآخر مع التفاف الذراع حوله على حين جلست الأم من وراء ولدها باسطة نحوه ذراعيها قابضة على عضده بيمناها واضعة على كتفه يسراها وجاء لون البشرة كما هو معروف في الرجال أحمر قاتماً، وفي النساء أصفر، وجاءت الثياب بيضاء سوداء في نقبتي الأب وابنه القصيرتين أو ثوبي الأم وزوجة ابنها إذ اتشحت كل منهما جلباباً ضيقاً تمسكه حمالة وحيدة على الكتف وتحلى الجميع بقلائد وأساور وازدادت المرآتان الخلاخيل وكلها بلون أخضر، كما اتخذوا الشعر المستعار قصيره يحيط برأس الرجلين، طويلاً منزلاً على الظهر والكتفين في المرآتين وغلب على الأريكة اللون الأسود مع مناطق حمراء قاتمة ومسندين بلون أخضر عليهما فرس بيضاء. ومن تحتها سلة صغيرة يبرز منها مقبض مرآة، كما أن من تحت المائدة المكدسة بالخضر واللحم رغيفين. أما المكتوب محفوراً أخضر اللون أعلى اللوحة فدعاء صيغة القربان لكل من أمنمحات وزوجته "إيي" كما سجل اسم الابن "إنتف" واسم زوجته "حبي" عند رأس كل منهما (صورة رقم 4).

4- منظر باقة البصل فى الاحتفال بالمعبود سوكر (الدولة الحديثة)

---

[1] حسن كمال، مرجع سبق ذكرة، ص 675.

[2] الزراعة المصرية القديمة ،حسن خطاب، (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة الز ا رعية، ٢٠٠٨)، ص. ٣٦٨

[3] Life in ancient Egypt , ADOLF ERMAN, translate by H. M. TIRARD, new York, 1894,p 495.

[4] The Art of EGYPT Ancient, Philippe de Montebello, Metropolitan Museum ,no year,p 113.

ويوجد هذا المنظر في الحائط الشمالى بالمقبرة رقم 9 بالناحية الغربية بمدينة طيبه (الأقصر) (صورة رقم 5) ويظهر في المنظر مشهد شخص يقدم البصل إلى المتوفى وزوجته على الحائط الشمالي وذلك لحماتهم في الحياة الأخرى من الشر.[1]

البيبلوغرافيا:

المراجع العربية

1- احمد صالح ، التحنيط وفلسفة الخلود ،مطبعة حور ، الاقصر،2000.
2- جمال السلمانى، التحنيط فى مصر القديمة، مقال منشور، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد العدد 104.
3- حسن خطاب، الزراعة المصرية القديمة ، القاهرة: الإدارة العامة للثقافة الزراعية، ٢٠٠٨.
4- حسن كمال، الطب المصرى القديم، المجلد الثانى ،المؤسسة المصرية للطبع ، القاهرة ، 1964.
5- سليم حسن، موسوعة مصر القديمة (الجزء الثاني)، كلمات عربية للترجمة والنشر،القاهرة 2011.
6- عبد العزيز عبدالرحمن، تاريخ الطب والصيدلة والكيمياء عند قدماء المصريين ، ١٩٣٩.
7- الفريد لوكاس ، ترجمة زكى اسكندر ، محمد زكاريا، المواد والصناعات عند قدماء المصريين ، مطبعة المدبولى ، القاهرة،1991،
8- ليز مانكه, ترجمة احمد زهير، التداوى بالاعشاب فى مصر القديمة, مكتبة مدبولى, القاهرة 2008.
9- هناء سعد الطنطاوي زايد ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، الوصفات العلاجية المستخمصة من المواد العضوية في مصر القديمة ، كلية الاداب جامعة المنصورة ، 2017
10- وليم نظير، الثروة النباتية عند قدماء المصريين ، الهيئة العامة المصرية للتاليف والنشر،القاهرة، 1970.

المراجع الأجنبية

1- A. Zaki and Z. Iskandar ,Matrials and Methods used for Mummification, , Cairo: The American University in Cairo Press, 1941.
2- Adolf Erman, translate by H. M. TIRARD, Life in ancient Egypt , new York, 1894.
3- Alan Gardiner, Egyptian grammar, Cambridge,2007.
4- E. A. WALLIS BUDGE ,GODS OF THE EGYPTIANS ,vol 1, London, 1904.
5- F. Leek ,Dental Pathology in Ancient Egyptian Skulls, , JEA , 52 .1966.
6- G. Elliot Smith, The Royal Mummies in Cat. Gen ... Mémoires Sur quelques papyrus du LOuvre Elliot Smith, Mem. de l'Inst. Egyptien, V, 1906.
7- George Hart, The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses, London and new York,2005.
8- Geraldine Pinch, The magic in Ancient Egypt, British Museum, 1994.
9- H. Kamal, Dictionary of Pharaonic Medicine ,1967.
10- J. Darby, Paul Ghalioungui, and Louis Crevetti, Food: The Gift of Osiris (New York: Academic Press, 1977.
11- P. Ghalioungui, The Ebers Papyrus, 1987.
12- Paul Dickson ,Dictionary of Middle Egyptian, in Gardiner Classification Order, California,2006.
13- Philippe de Montebello, The Art of EGYPT Ancient, Metropolitan Museum ,no year,1996.
14- S. Ikram and A. Dodson, The Mummy in Ancient Egypt , 1998.
15- Schott Nelson and Holscher ,Work in Western Thebes, Chicago,1933.
16- Wb, vol 3.
17- Son Meryre offers onions to deceased and Nefertere with small daughter.CR. INST. ARcHIVES, photo. 20I2. Texts, WIEDEMANN in P.S.B.A. viii (I886), p. 230
18- Two registers. I and ll, Banquet.Two scenes of offering onions to deceased and wife in I, ScHOTT photo. 31oo; second scene, ScHOTT in NELSON and HoLSCHER, Work in Western Thebes (Chic. O.l.C. No. 18),fig. 35, cf. p. 8o.

[1] Work in Western Thebes, ScHOTT in NELSON and HoLSCHER,Chicago,1933. P 80

19- Text of offering onions, KEIMER in Egyptian Religion, i (1933), pp. 52-53
20- Title of deceased, PIEHL in A.z. xxi (1883), p. 131.
21- Head of wife in I, and texts, SXvE-SODERBERGH, pls. xxi [B], xxviii [3, 4], p. 23; head of wife, jars, and burnt-offerings, in I, and bouquet in :z, ScHOTT photos. 8639 bis-8642.
22- Two registers. I, [Son Paser h{ t1}] with offering-list before deceased and [wife with monkey eating onions under chair]. II, Food-table and son offering bouquet of Amun to deceased and wife.FAKHRY, pl. xii, pp. 371-4. Incomplete, ScHOTT photos. 8628-31. Monkey, NORTHAMPTON, &c., Theban Necropolis, fig. 13.
23- Three registers. I, Book of Gates, remains of deceased and wife before divinities.II, Two scenes, x, [son], followed by people kneeling with offerings, offers [bundle of onions]
24- to deceased and wife, with cat, and monkey, under chairs, z, priest, censing and libating, offers two candles. III, Oxen dragging shrines in funeral procession.
25- Deceased and wife in II, x, FISHER in Penn. Mus. Journ. xv (1924), pl. facing p. 29;
26- Tree-goddess scene.Deceased with monkey eating onions under chair, ScHOTI photo. 4268.
27- Man offers linen to deceased and wife with monkey under chair. (b) [xst ed. 23] Three registers each before deceased and wife, I, girls with sistra and menat, II, boys with onions, III, man with offering-list. (c) [Ist ed. 24] Deceased adoring with hymn toTuthmosis I~I. (d) [Ist ed. 25] Deceased entering tomb, and girl with menat. M.M.A. photos. T. 2590, 2592 [right], 2593, 259I. (a), (b), and girl in (c), ScHOTT photos.4003, 4II41 6929-33, 8311; (b) and (c), CHIC. OR. INST. photos. 29I7 [right], 293I (left).Texts, VIREY, pp. 28o-3 [P']; SETHE, Urk. iv. 90I-S (269) k, n, p, q, x, qo8 (270) B, 9I7 (270) K 5, 6, 919 (270) o, 922 (27I) l, m; texts of (c), (d), and II at (b), PniHL, lnscr. hiiro.

حظيت المرأة بمكانة بارزة في الكتابات الرحلية، وتموقع حضورها في الاسطغرافيا المغربية الحديثة إجمالا، وفي الأدب الرحلي والتراث المدون، داخل خطاب يعتبرها مصدرا للغواية والفتنة والعمل الرتيب. حتى أننا نجد في جواب يهم النساء بسوس، أنهن "لا يعرفن إلا سياسة البهائم، وتربية الأطفال، وصناعة الطعام"[1]. كما أن للمرأة حضورا وازنا في الرحلات المغربية إجمالا كما يؤكد التازي الذي يرى أنه لم يتحدث أحد من الرحالين العرب والمسلمين عن المرأة قبلُ ما تحدث به الرحالة المغربي[2]. كما أن وضعية المرأة شكلت أبرز الظواهر السلبية التي استنكرها بعض مدوني الرحلات الحجازية[3]؛ حيث عمدوا إلى تسجيل انطباعاتهم، وتوثيق تصوراتهم ورؤاهم عن المرأة، عبر مختلف تجلياتها بغير قليل من الحرية والجرأة[4]. دون الابتعاد عن المواصفات النفسية والجسدية[5].

نظر الرحالون إلى المرأة نظرة تدعو إلى الحشمة والوقار، وعدم التبرج والاختلاط بالرجال[6]. يصادفنا هذا الأمر

---

[1]- لحسن عبادي، **فقه النوازل في سوس**، منشورات جامعة القرويين، كلية الشريعة أكادير: سلسلة رسائل وأطروحات جامعية رقم: 5، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط.1، ، ص. 174.

[2]- عبد الهادي التازي، ***المرأة عند ابن بطوطة***، ضمن: **الرحالة العرب والمسلمون اكتشاف الآخر، المغرب منطلقا وموئلا**، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ط. 1، ص. 56.

[3]- أحمد المكاوي، ***صورة المشرق من خلال الرحلات الحجازية القرن التاسع عشر نموذجا***، ضمن: **المغرب والمشرق، العلاقات والصورة**، منشورات ك.آ.ع.إ، جامعة القاضي عياض، بني ملال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء: 1999، ص. 299.

[4]- سليمان القرشي، ***صورة المرأة الغربية في الرحلة المغربية إلى أوربا***، ضمن: الرحالة العرب والمسلمون، م. س، ص. 72.

[5]- نفسه، ص. 73.

[6]- محمد ماكامان، **الرحلات المغربية في القرنين 12/11هـ - 18/17م**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم: 72، مطبعة الأمنية، الرباط: 2014، ط. 1، ص. 310.

مع أول رحلة حجازية سوسية؛ حيث وثق الهشتوكي في رحلته "هداية الملك العلام" لعدم غيرة أهل قرية "العوينة" بمنطقة "بشار" بنسائهم، اللائي يكثرن من مخالطة الرجال، بحجة البيع والشراء؛ يقول: "ووجدناهم يدرسون، فاشترينا منهم التبن والشعير لدوابنا. وهم ناس لا يبالون بالحجاب، يدخل لمنازلهم العاصي والفاجر. وقد اضطررت لعلف بغلتي فلم أجده عند الرجال، ووجدته عند النساء، فاشتريته عند امرأة أنا وبعض أصحابي عشاء، وكيلته بنفسي، وأمرت صاحبي فخلص لها"[1]. والظاهر، أن ذهنية الفقيه حاضرة بقوة في ارتسامات الرحالين، وحديثهم عن ألوان التواصل والتلاقح. فالهشتوكي تفاديا لأي تعامل قريب مع المرأة التي ابتاع منها علف دابته، انبرى إلى كَيْلِه بيده، ولم يدفع ثمن ما اشتراه بيده؛ بل بيد صاحبه، تورعا منه من أي تعامل مع النساء. وتتضح هذه النظرة النابعة كما سلف، عن ذهنية الفقيه الناصري حين وصل الركب إلى منطقة "الغاسول". ليعود الرحالة إلى توثيق نفس المشهد؛ حيث وجد النساء يتبايعن مع الحجيج، غير أنه أضاف في معاينته بالتفصيل، مظهر عدم عنايتهن بالحجاب؛ يقول: "ونساء هذه البلاد [الغاسول] هن اللائي يكثرن من الشراء والبيع ليلا ونهارا عياذا بالله، غير مستورات ما يجب ستره على المرأة؛ بل يُبْدِينَ وجوههن وأفخاذهن وصدورهن، نسأل الله السلامة والعافية في الدين والدنيا والآخرة، ورجالهن ينظرون ولا يبالون بذلك، ولا غيرة لهم. ومن لم يخف الله من صعاليك الحجاج، ومن كان غرضه وأكبر همه التجارة ونحوه ممن لا يبالي بدينه ولا راقب الله تعالى في محارمه. ربما يقع فيما لا ينبغي وأما النظر فلا أظن الخاص والعام يسلم منه إلا من استبرأ لدينه وجعل الموت نصب عينيه"[2] وقد ألهمته تجربته في الرحلة الأولى، إبداء موقف أوضح من مسألة التعامل التجاري مع النساء؛ حيث صرح عندما وصل إلى ذات المنطقة [الغاسول]، بضرورة تورّعِ الحجيج عن البيع والشراء مع النساء حيث قال لما وصل إليها: "وجاء أهل الغاسول رجالا ونساء، ثيبات وأبكارا للركب، لشراء أمشاط وكحل ونحو ذلك. وكان في ذلك والله منكر عظيم، وهذا لا يجوز، فيجب ترك العطرية؛ لأن ذلك يؤدي إلى هذه المفاسد الجسام، والمناكر الفظيعة العظام [...]، فلا يجوز للحاج وغيره شراء العطرية، لبيعها للنساء الشوائب المتبرجات"[3]

تعتبر منطقة "عين ماضي" من أبرز المناطق التي افتتن الرحالون بنسائها؛ حيث نجد كافة رحالينا يحذرون من جمال وحُسْنِ نسائها اللائي لَفَتْنَ أنظار الرحالين، سواء بجمالهن، أو بما يتمتعن به من حرية في تعاطي التجارة ومخالطة الرجال، أو موقفهن من الاغتسال[4]. وهكذا، نجد الهشتوكي في رحلته الحجازية الأولى قد أسدل على أهل "عين ماضي" سدول العلم والفضل والكرم والبركة، لكنه أنهى فصول مدحه بذكر نقيصة تتعلق بتكشف وتبرج نسائهم؛ يقول: "وهم قوم لا بأس بهم، يحبون القراءة، ولاسيما الفقه [...] غير أن هؤلاء لا يحجبون نساءهم؛ بل يخرجن إلى وسط الركب، ويتبخترن بين أخبية الحجيج للبيع والشراء، مخمرات الوجوه؛ بل بادياتها والأفخاذ والأيدي والشعور، ومتزينات بزينتهن بكحل وطيب، ولاسيما وأنهن ذوات حسن وجمال. فلا حول ولا قوة إلا بالكبير المتعال، ومن جملة الأمور الشنيعة التي ركبتها نساؤهم جميعهن، أنهن لا يغتسلن من الجنابة ولا من الحيض والنفاس. فعاتبنا رجالهن على ذلك، فقالوا أنهن لا يقدرن على البرد، ولا على مس الماء مطلقا؛ باردا كان أو سخونا. فقلت له إن صح ما ذكرتم، وأن من توضأ منهن أو اغتسلت ضرها ذلك ضررا ظاهرا، فما جعل عليكم في الدين من حرج. ولكن انظروا إليهن في تلكم الساقية، فإنهن هناك منهن ما يزيد على عشرين امرأة، وهن يغسلن الصوف والثياب بأرجلهن وأيديهن داخل الماء البارد. والوضوء والغسل أسهل من فعلهن الآن، فراقبوا في ذلك الرحيم الرحمان. فلم يجدوا في ذلك جوابا، والله ربنا المستعان، وعليه الحول والتكلان"[5]. والظاهر أن نساء "عين

1- أحمد بن محمد أحوزي الهشتوكي، **هداية الملك العلام إلى بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام**، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط: رقم: ق. 190، ص. 97.

2- **نفسه**، ص. 117.

3- أحمد بن محمد أحوزي الهشتوكي، **الرحلة الحجازية الصغرى**، مخطوط المكتبة الوطنية، الرباط: رقم: ق. 147، ، ص. 104-105.

4- محمد ماكَامان، **الرحلات المغربية في القرنين 12/11هـ - 18/17م**، م. س، ص. 311.

5- الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، م.س، ص. 122.

ماضي" استمر توجس الرحالين من حسنهن وجمالهن مدة طويلة من الزمن، مما يؤكد عادة تَسَوُّقِهِنَّ مع الركاب الحجية بشكل يخالف ما أَلِفَهُ رحالونا السوسيون من نسائهم. فالحضيكي وبعد مرور أكثر من نصف قرن على رحلة الهشتوكي السالفة، يعاين نفس العادة؛ حين يقول: "ونساؤها يرعن بالحسن والجمال، إياك ثم إياك يا أخي أن تدخل القرية، والزم منزلك وخباءك، واغضض بصرك. فإنهن يفتن من رمقهن، ويخرجن للتسوق مع الحاج في منزله، ولا يبيع ولا يشتري في تلك البلاد غالبا إلا النساء. ولقد افتتن بهن عامة الحجاج إذ نزلنا بها والعياذ بالله من فتنة الأهواء واتباع الشهوات. ولبعض أهلها نوع من مخالطة العلم، وأنت ترى نساءهم كذلك متبرجات بزينتهن، لا حياء معهن ولا دين، متغلبات عليهم. وحكي أنهن لا يصلين أصلا، ولا يغتسلن من الحيض ولا من الجنابة؛ مخافة الماء، مع أنهم ادعوا الشرف"[1].

أما الدرعي، فقد لاحظ ب"عين ماضي" نفس ملاحظات سالِفَيْه؛ يقول واصفا نساءها: "وفي نسائها جمال بديع، ولا يتحجبن؛ بل يخرجن متبرجات. ويفتن بحسنهن من لم يعصمه الله من الحجاج، فتراهم يتبايعون معهن، ويلجون عليهن الديار. وذلك كله هَيِّنٌ على أزواجهن، ولا حول ولا قوة إلا بالله"[2]. وعلى نفس المهيع سار وصف العيني في رحلته، مركزا على هوان الرجال، وقلة غيرتهم على نسائهم؛ يقول: "ترى الرجل منهم يأتي مع زوجته للركب وهي حاملة على ظهرها التمر أو الشعير أو الإكليلة أو ما يريدون بيعه، وينادي في الركب يا من يشتري كذا، ويا من يبيع كذا، فإذا جئته ذهب معك إلى زوجته، فتتبايع معها أو معه أو دونه، لا فرق ولا حياء عندهم، والعياذ بالله"[3].

والظاهر أن رحالينا في أوصافهم أبانوا جميعا عن ذهنية الفقيه الصوفي الناصري، وعن عاداتهم السوسية المخالفة في جانب التعامل مع المرأة، لما وجدوا عليه أحوال البلدة؛ حيث ركزوا جميعا على الجانب الجسماني، وما ارتبط به من مفاتن وأثر ذلك على الحجاج، لمخالطتهن الرجال عموما في التسوق، وجرأتهن على التبايع معهم مما لم يألفوه في نسائهم. هذا كله دون التطرق إلى أوصاف معنوية. كما أبانوا جميعا عن هامش حضور المدنس كمظهر من مظاهر المعيش اليومي في الركاب الحجية حين التفتوا إلى معاتبة طوائف من من عوام الحجاج، لم يكونوا يتورعون عن مخالطة النساء، والدخول عليهن في ديارهن؛ بل واستقدامهن إلى أخبيتهم، بحجة طحن القمح وغيره من أعمال السخرة. والحال أن نظرة رحالينا الدونية، امتدت كذلك إلى رجال "عين ماضي" الذين ورغم حظهم المتواضع من العلم والفقه لا يجدون حرجا من مرافقة نسائهم للتسوق مع الركب الحجي. مما فُهِمَ من طرف رحالينا على أنه مذلة وقلة مروءة وخضوع وامتثال لهن، على أساس أنهن متغلبات عليهم. أما عن مسألة الاغتسال من الحيض والجنابة مخافة الماء وبرودة أحوال الطقس، فهي ملاحظة مثيرة، تدل على اتكاء أوصاف الرحالين على أوصاف العياشي؛ مادامت المسألة تدخل في باب الخصوصية الحساسة، رغم أن الهشتوكي انبرى إلى مساجلة القوم في سوء هذه الحال، محتجا على تردد أولئك النسوة على السواقي لغسل الثياب والصوف بأيديهن وأرجلهن. والخلاصة التي يمكن استخلاصها من هذه المسألة؛ أن نظرة رحالينا إلى المرأة إجمالا، تحيل على عقلياتهم كفقهاء، وعلى عوائدهم كسوسيين. كما تحيل في جانب آخر، على تنوع ثقافي اجتماعي، طبع مجتمعات الدرب الحجي.

علق الهشتوكي على بلدة "تاجموت" مستحضرا عنصر المرأة في الحكم على سوء أحوالها الاجتماعية؛ "وهذه البلدة تاجموت، لا بأس بها، غير أن أهلها وسكانها غير مبالين بالدين

---

[1]- محمد بن أحمد بن عبد الله الحضيكي، **الرحلة الحجازية**، [ضبط وتعليق عبد العالي لمدبر]، منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، سلسلة كتب التراجم والفهارس والبرامج والرحلات (3)، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط: 1432-2011، 84.

[2]- عبد الله أبو مدين الصغير الدرعي، **الرحلة الحجازية**، مخ. المكتبة الوطنية، الرباط: ضمن مجموع رقم: ق. 297، ، ص. 67.

[3]- ابراهيم بن محمد العيني، **الرحلة الحجازية**، [تلخيص ابن مسعود المعدري]، نسخة خاصة، ص. 9.

والحجاب، ترى نساءهم بين الأخبية للبيع والشراء متبرجات بزينة، ورجالهم [هن] ينظرون، لا غيرة لهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله. وقل من يسلم من النظر إليهن، إلا من لم يصاحب معه ما يباع من العطرية، وغلق خباءه عليه، وإلا فلا ينجو منهن"[1]. ويزيد في وصف ما ينجم عن هذه المخالطة من بغاء وفسق، حين وصف أحوال الركب ب"بسكرة"؛ حيث "أخذ الناس في شراء زادهم قمحا وغيره، واستأجروا نساء عربيات لطحنه، فكان هناك نعوذ بالله من المعاصي وانتهاك المحارم ما لايعد؛ ترى كل حاج خاليا مع امرأة تطحن له في خبائه وحده، غير متجدلة؛ بل هن عياذا بالله شواب متزينات. وكان فيهن من بات ليال، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم"[2]. وعلى هذا الأساس، وبناء على أحكام وأوصاف الرحالين الأوائل، كالعياشي والهشتوكي؛ بنى المتأخرون أوصافهم، وبالتالي نظرتهم إلى نساء العرب إجمالا.

يقول الحضيكي في مقدمة رحلته متحدثا عن نساء العرب بعد ذكر أهم السلع الرائجة في طريق الحج: "ولكن، اتق الله يا أخي، فلا تبيعن شيئا من ذلك للنساء المفتنات، واحذر ما تفعله عامة الحجيج وسفلتهم من مخالطتهم مع نساء العرب، ومعاملتهم لهن واختلاطهن بهن، ومضاحكتهم معهن، إياك، وارتقب الشاهد ربك الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، واذكر ما خرجت إليه، ومن أنت في قبضته، ولا تعصه، فإن نساء العرب لا حياء في وجوههن إذا خرجن للقاء الحجاج، يتبرجن بزينتهن، ويفرحن بلقائهم، ولا يبالين، وتحر الرجال والعجائز اللواتي لا أرب منهن للرجال بحاجتك"[3].

حذر الهشتوكي في رحلته الصغرى حال نزوله بمصر الحجاج من الاختلاط مع الفلاحات، والكلام معهن والضحك والمزاحمة واللمس ونحوه، والمشي معهن[4]. كما حذر الحضيكي من الطواف مع النساء، وأوصى بزجر الهوى في البقاع المقدسة؛ تعظيما وتوقيرا ومهابة[5]. أما العيني، فقد وصف أحوال الرشيدية بمصر بالزيغ، خاصة مسألة الاختلاط ،وأوضاع المرأة حيث أكد أن "النساء يختلفن إلى المساجد كالرجال، فمن سائرة ومن عارية"[6].

ينبري الرحالون أحيانا إلى مدح المرأة قلبا وقالبا، فالدرعي في رحلته مدح نساء عيون القصب بقوله: "يوصفن بحسن العيون، ويتعاجبن بظفائر الشعور، فيمتعن من عقل الحب الشعور، كأنهن الأقمار، وكأنما نبتت في وجناتهن الأزهار، فكان قطع المفاوز والأوعار، كالمتنزهات في الرياض والأزهار"[7]. هنا نرى انقلابا في النظرة والاعتبار، بما يفيد انتعاش خاطر الرحالة من النظر إلى جمال تلك النسوة، حتى استحالت المفاوز والأوعار متنزهات. وأحيانا أخرى، يمدح الرحالون المرأة الشجاعة؛ كما فعل الدرعي حين امتدح امرأة محتطبة ب"وادي غشران" قرب "توزر" التونسية، أمدته ودافعت عنه بشراسة، حين حاصره الأعراب اللصوص بضفة الوادي المذكور وحيدا، والركب في الضفة الأخرى. وإلى جانب هذا الموقف، نجد الهشتوكي وهو يسخر ويتشفى من سكان واحة سيدي خالد، ويخص بالذكر أعراب "السلاملة"؛ حيث ذكر أنهم تحكمهم امرأة اسمها "أم هاني"، في سياق يظهر المسألة على أنها نقيصة، مستندا في حكمه القيمي إلى مرجعية فقهية تنظر إلى ولاية المرأة على أنها عيب وانتقاص من أهل البلدة، يقول الهشتوكي:" وسلط عليهم أم هاني؛ كانت امرأة حازمة، تبعها كذا وكذا فرسانا ورماة من المسلمين وغيرهم. وكانت تفعل بهم ما أرادت، فكانت فيهم كبلقيس في قومها [...]، يعز من يشاء، ويذل من يشاء، بيده الخير، وهو على كل شيء قدير"[8].

إجمالا، فإن نظرة رحالينا إلى المرأة تنبع من أصول مرتبطة بخلفيات فقهية، تؤرخ بشكل غير مباشر لواقع المرأة على هامش التأريخ لمجتمعات ذكورية. وإن تفاوت وضع النساء من بلد إلى آخر، لكن نظرة الفقيه السوسي التي تؤطر زواياها بالمعاينة، ثم بالتدوين، تبقى نمطية ثابتة، تنبئ عن ذهنية منحبسة ميزت نخبة سوس العالمة في مغرب القرن 18م.

1- الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، م.س، ص. 130.

2- نفسه، ص. 136.

3- الحضيكي، **الرحلة الحجازية**، م. س، ص. 81.

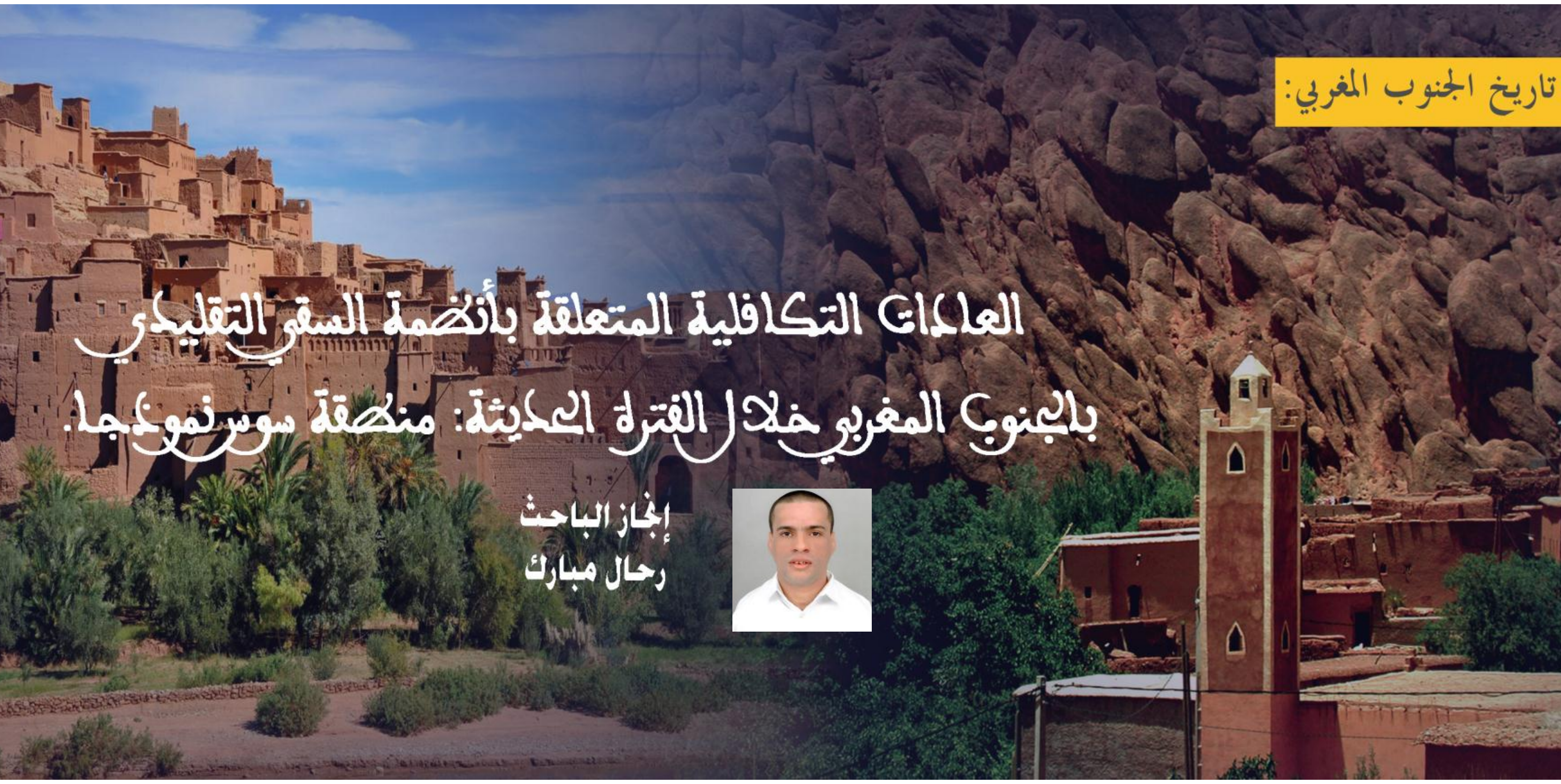
4- الهشتوكي، **الرحلة الصغرى**، م.س، ص. 257.

5- الحضيكي، **الرحلة الحجازية**، م. س، ص. 122.

6- العيني، **الرحلة الحجازية**، م. س، ص. 43.

7- الدرعي، **الرحلة الحجازية**، م. س، ص. 108.

8- الهشتوكي، **الرحلة الصغرى**، م.س، ص. 140.



تاريخ الجنوب المغربي:

العلاقات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي التقليدي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا.

إنجاز الباحث
رحال مبارك

مقدمة:

عبر كل العهود يحتل الماء دائما المكانة الأولى، وخاصة في قيام العمران البشري ونشأة المدن واتساعها وتكاثرها، لذلك نظم المغاربة استخدام الماء منعا للتبذير فتحدد بعض الأيام للأهالي واستعمالاتهم والباقي للزرع والحيوانات.[1] وفي هذا الشأن يخبرنا البكري: أن مدينة أغمات وريكة"يدخلها الماء أيام الخميس وحتى يوم الأحد، وفي باقي الأيام تسقى حقولهم وبساتينهم"[2].

وفي منطقة سوس[3] يعد الماء من بين الموارد الطبيعية التي تتسم بالقلة والندرة، نظرا لشح الأمطار وطبيعة المناخ الحار والجاف على طول السنة، لذلك أصبح ثروة مهمة تندرج في إطار "اقتصاد الندرة"، أي الندرة النسبية للموارد الاقتصادية لإشباع رغبات الإنسان، أو هي عبارة عن معنى نسبي عن العلاقة بين الحاجات الإنسانية ووسائل إشباعها، فقد تكون الكميات الموجودة من مورد ما كبيرة نوعا ما ولكنه يعتبر موردا نادرا إذا ما قيس بالرغبات البشرية التي ينبغي إشباعها، أي أنه نادر من حيث كمية عرضه المتاح قياسيا بمستوى الإشباع المطلوب للحاجات.[4]

ويلاحظ من خلال بعض المقيدات المحلية، وكتب المناقب، أن الماء كان ولازال يشكل الهاجس الأساسي لسكان. والواقع أن هاجس الخوف من الجفاف وقلة الماء ظل يسيطر على عقلية وسلوك سكان سوس وبالخصوص سكان الواحات الجنوبية، فكانوا إذا ما داهمهم الجفاف وأصبحوا مهددين بالجوع، يلتجئون إلى من يعتقدون صلاحهم من أهل التصوف وأصحاب الزوايا من الأشراف والمرابطين فيقدمون لهم الصدقات ويتنازلون لهم عن أجزاء كبيرة من أراضيهم، وعلى سبيل المثال عرض تقدم به أرباب محرثة بدرعة امحمد بن محمد الدرعي في أواسط القرن السابع عشر:"إن أحييت لنا هذه الساقية فلك هذه الأرض"[5]. كما كانوا في بعض الحالات يلتزمون لبعض المرابطين بخدمة سواقيهم وأراضيهم في أوقات معينة من

[1] ديموبين، النظم الإسلامية، ترجمة: صالح الشماع وفيصل السامر، بغداد، 1952، ص 243.
[2] البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، ص 64.
[3] يمتد مجال سوس من مرتفعات الأطلس الكبير شمالا إلى الصحراء الكبرى جنوبا، ومن إقليم درعة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا.
[4] فرحي كريمة، فراح رشيد، محاضرات في مدخل للاقتصاد، جامعة البويرة، 2013 / 2014، ص 10.
[5] محمد القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر، تحقيق: محمد حجي وأحمد توفيق، الرباط، 1982، ج 2، ص 4 – 213.

السنة مقابل تفضلهم بالتوجه إلى الله والتضرع إليه ليرفع عنهم أضرار الجفاف ويكشف عنهم عذاب الجوع، ويجري الماء في الوادي.[1]

1 أهمية الماء في استقرار الدولة الحديثة:

يعتبر الماء من القضايا التاريخية الكبرى، وذلك بالنظر إلى أهمية الماء كمادة: "وجعلنا من الماء كل شيء حي"، الآية 30 سورة الأنبياء. وقد أولى الفقه الإسلامي لقضايا الماء أهمية بالغة، باعتباره مصدرا لا يمكن الاستغناء عنه.[2]وتتنوع مشاكل الماء حسب الندرة (القحط، المجاعة، الجفاف...)، والكثرة (السيول والفيضانات...).[3]ويذكر الوزان، "وقد كانت هذه المشاكل تزداد حدة عندما ينخفض منسوب الماء في مجرى النهر ويتجه معينه إلى النضوب خلال فصل الصيف."[4]فكلما قل الماء بسبب الصيف أو لسبب آخر يظهر أن الأعلين كانوا يحاولون الاحتفاظ به لأنفسهم، مما كان يؤدي بالضرورة إلى النزاع.[5]

لهذه النزاعات أيضا أسباب بشرية غير مقيدة بزمن معين، بل ترتبط بالأساس بتغير مفاجئ في المجال الزراعي يدعو لازدياد الحاجة للماء، بسبب التوسع في البناء وإحداث الدور داخل القرى وزيادة الطلب على المياه التي كانت في الأصل تسقي الجنات[6]أو بسبب إدخال مزروعات جديدة.[7]وجاء في الاستبصار:"إذا رأيت قوما يتخاصمون وقد علا بينهم الكلام، فتعلم أنهم في أمر الماء"[8]. وتخبرنا كتب الرحالة أن القبائل المتصارعة حول الماء كانت تقوم بعملية هدم السواقي عندما تنشب بين هؤلاء شقاقات وخصومات "فيتلفون قنوات السقي المجلوبة من النهر، ويقطعون النخل من أسفل.".[9]ويضيف شارل دفوكو:"تكون القنوات مصدر نزاعات ومشاجرات متكررة بين القرى والفخذات. تحل هذه النزاعات كما تحل جميع النزاعات هنا أي عن طريق أسماع صوت البارود".[10] مما كان يؤدي إلى حروب دموية، الأمر الذي كان يستدعي تدخل أهل الصلاح من الأشراف والمرابطين لتهدئة الأوضاع والعمل على إيجاد حل توفيقي.

---

[1] أحمد الناصري، طلعة المشتري في النسب الجعفري، نشر المؤسسة الناصرية للثقافة والعلم، مطبعة سيرار الدار البيضاء، 1407 – 1987، الجزء الأول، ص 171. البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 37.

[2] أحمد ابن شقرون، "أحكام المياه في التشريع الإسلامي، ندوات أكاديمية المملكة المغربية: الماء والتغذية وتزايد السكان القسم الأول الرباط، 27 – 30 أبريل 1982، ص 33 – 35.

[3] محمد استيتو، الكوارث الطبيعية في تاريخ مغرب القرن السادس عشر"، لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب، فاس، 1988، ص 346 – 347.

[4] الوزان، وصف إفريقيا، الجزء الثاني، ص 119. MARMOL, L'Afrique, Traduction ; Sieur d'Ablancourt, Paris, 1677, Tome III, P. 13

[5] الونشريسي، المعيار، الجزء الثامن، ص 392 – 393 – 402 – 403.

[6] الزياني، الجواهر المختارة، الجزء الثاني، ص 132.

[7] الونشريسي، المعيار، الجزء الثامن، ص 391.

[8] مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص 152 – 153. أحمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وضع: محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال ومحمد العرائشي، نشر وزارة الأوقاف، مطبعة فضالة، المحمدية، 1983، الأجزاء: 5، 7، 8، 9، 10.

[9] الوزان، وصف إفريقيا الجزء الثاني، ص 126.

[10] شارل دفوكو، التعرف على المغرب، الجزء الأول، ص 126.

وتقدم لنا كتب النوازل معلومات تعكس بالأساس منازعات وخصومات بين أفراد وجماعات بشأن الماء، سواء تعلق الأمر بمياه الشرب أو بمياه السقي، وهي خصومات حكم فيها الفقهاء وأفتوا في نوازلها من زاوية شرعية، تعتمد كثيرا على ما يضيفه أهل الخبرة والمعرفة.[11]وتدور أغلب هذه النزاعات، على من هم أحق بالماء، أصحاب الجنات أم أصحاب الأرحي؟ ويتعلق جزء منها بالنزاعات التي ظهرت بين أصحاب الأرحي أنفسهم كإحداث أرحي جديدة محل أخرى قديمة، وتغيير مجرى الماء أو رفع السواقي والسدود التي تسقيها إلى أعلى، مع ما يحدثه ذلك من أضرار لبعضهم البعض.[12]وكانت كل الخصومات بين أصحاب الأرحى وأهل الجنات تنتهي لصالح المزارعين:"فأصحاب الجنات أحق بسقيهم لجناتهم من أصحاب الأرحي وإن كانوا أنشأوا جناتهم بعد إنشاء أهل الأرحي لأرحائهم (...) فإذا استغنى عن السقي به صرفه أهل الأرحي إلى رحاهم... ".[13]

لقد كان الفقهاء ينطلقون في مسائل توصيل المياه ورفع السدود، من مبدأ "العادة القديمة" فمن أخل منها بشيء أجبر على العودة، إليها إلا في حالة مرور الوقت الذي يسقط الحقوق ويوجب اليمين.[14]يبدو إذن أن الفقهاء قد عملوا في كافة هذه النزاعات على تركيب معطيات الشرع وأعراف الناس في أحكامهم، بناءا على ما يتوصلون به من رسوم وشهادات عدلية يتم إغناؤها في الغالب بما يضيفه أهل المعرفة من توضيحات ضرورية في هذا المجال.[15]

كانت التجمعات البشرية في سوس تتركز في مناطق العيون وقرب الأنهار، وعلى سبيل المثال مدينة تزنيت[16]ترتبط – كما تحكي الأسطورة[17]– بعين ماء لازمتها إحدى النساء التائبات إلى الله، وما تزال هذه العين قائمة. ولقد اعتمدت الدول التي حكمت المغرب سابقا على الماء كأداة للتحصين والدفاع، وعنصر أمن، كلما كان ذلك ممكنا، لتحول دون تسلل الدخلاء والمغيرين، وخير مثال على ذلك المدن التي تنصب على شواهق الأجراف البحرية التي تتكسر عليها أمواج المتوسط والأطلنتي، نموذج مدينة أكادير.[18]وإلى جانب المدن الساحلية هناك بعض القلاع الجبلية المحصنة بمجار مائية طبيعية، لا تزال شاهدة على اعتماد هذا الأسلوب الدفاعي. مثل "أكادير إينومار"[19].

---

[11] فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، ص 357.

[12] المرجع نفسه، ص 367.

[13] الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثامن، ص 385.

[14] المصدر نفسه، ص 381.

[15] المصدر نفسه، ص 388.

[16] من بين المدن المغربية التي شيدها السلطان المولى الحسن الأول في أواخر القرن التاسع عشر.

[17] أحمد بومزكو، "جوانب من تاريخ قبيلة أيت تزنيت"، ضمن أعمال ندوة: تزنيت وباديتها، في الذاكرة التاريخية والمجال والثقافة، أعمال الأيام الدراسية، 12، 13، 14، نونبر 1993، منشورات كلية الآداب، أكادير، 1996، ص 29.

[18] مدينة ساحلية بالجنوب المغربي.

[19] يعد من أكبر واقدم الحصون بالجنوب المغربي، يقع بالأطلس الصغير أيت باها.

تؤكد مجمل الدراسات أن الماء يعد "مشكلة المغرب الاقتصادية".[1]ويقتضي التحكم في هذا المورد الطبيعي إعداد نظام سقوي يجمع بين المهارة والهشاشة في نفس الوقت، إلا أن تحقيق هذه الرغبة كانت تصطدم بتواضع مستويات دخل الفئات المهتمة بالزراعة والحرف المرتبطة بها، تجلى ذلك في عدم قدرتهم على تغطية نفقات، وتكاليف استنباط المياه وجرها للاستفادة منها. وقد أشار ابن خلدون لهذه المسألة حين اعتبر "الفلاحة من معاش المستضعفين".[2]لذلك استلزم الأمر قيام تضامن ينبني على التداخل القوي بين المصالح الفردية والجماعية. لهذا لا غرو إذا وجدنا "بروديل" ينعت قلة أو انعدام الماء بالموت.[3]

ومن بين الإجراءات التي اتخذها المخزن السعدي من أجل توفير هذه المادة الحيوية والمحافظة عليها، مراقبة المصارف المائية، وهنا سنشير إلى رسالة بعثها أحمد المنصور إلى قائديه بالمحمدية[4]محمد بن الحسن والقائد صالح، يقول فيها:"وبعد فنأمركم أن تراقبوا أحوال المصرف الذي يجلب الماء للجوامع بحضرتنا المذكورة هو المحادي لسور القصبة وامنعوا من يقطع ماءه ويرده لسقي الأجنات...ونؤكد على خديمنا الأنصح أن يرعى مصرف الجامع الكبير حتى يدخل ماءه الجامع المذكور...1005هـ"[5].

وكذلك صدور قانون لحماية سواقي تارودانت، وضعه عبد الله الغالب، حسب ما جاء في ظهير منصوري، يقول فيه:"يتعرف الواقف عليه من قوادنا وحكامنا بتارودانت أننا أبقينا سكانها على مألوفهم ومقتضى عرفهم... بحيث لا سبيل لأحد إلى خرق العادة عليهم... أو يحدث لهم ما يغير معروفهم في سواقيهم ونأمر القاضي الفقيه سعيد بن علي أن يمنع من أراد أن يتعدى عليه كما نؤكد على من وقف عليه من أهل المخزن أن يمتثلوا أمره في ذلك... وذلك ما نصه أخونا بب عبد الله في كتابه الذي بأيديهم المتضمن القانون الذي يكون عليه العمل في كافة أمورهم... 993هـ"[6].

ويمكن استخلاص دور الماء في تحقيق الاستقرار الاجتماعي من خلال عادات بعض القبائل الرعوية بمجال عين بني مطهر، بالمغرب الشرقي التي عرف عن بعض أهلها أنهم كانوا "إذا مطروا استبشروا فتزوجوا، وإذا قحطوا قنطوا طلقوا"[7]. وتعكس هذه المسائل بوضوح الأهمية الحيوية لهذه المادة التي كانت تدفع إلى الحروب بين الجماعات، بعيدا كل البعد عن سلطة الشرع والدولة[8]وإلى تفشي مظاهر الغلبة والتعدي، حينما يصبح الانتفاع بالماء رهينا بالقوة[9]أو حينما يصبح تملك الماء والأرض وسيلة للتحكم في الرقاب، وفرض علاقات إنتاجية لا يجيزها الشرع، ولكنها تبقى مع ذلك معمولا بها، ولا يزيدها مرور الوقت إلا استحكاما ورسوخا.[10]

2 أشكال التكافل الخاصة بتحديد مواطن المياه وحفر الآبار والعيون:

عرفت بلاد سوس سنوات جفاف متتالية كان تأثيرها أبلغ في القطاع الفلاحي، فكان كلما تأخر سقوط الأمطار عن موعد الزراعة، إلا وتحسب العوام لحدوث المجاعات والأمراض، وبذلك أضحت ندرة المياه مشكلة بنيوية، مما دعا الفلاحين إلى بذل جهود مضنية للتخفيف من حدة تردد القحوط، فابتكروا أساليب اهتدوا بها إلى التعرف على مصادر المياه، وحددوا مدى وفرتها وجودتها، وقربها من بعدها، وطرق استنباطها، والتدابير الناجعة لترشيد استغلالها والاستفادة منها. وإذا كان الجبل يجعل من تجميع الماء وإعداد التراب أمرا واحدا، فإن الواحات ميزت بين الأداتين ووضعت الأولى موضعا أكثر حيوية. فجميع الجهود تقوم هنا على خلق الماء، وبالتالي تصبح البنية الزراعية الواحية تنبني على قاعدة. "للماء الحكم الأول والأخير".[11]

1-2 تحديد مواطن المياه:

شكل التنقيب عن الماء قضية يومية في مختلف أرجاء المغرب، لهذا ساعد علماء الفلاحة إنسان المناطق الجافة على تحديد مواطن المياه السطحية، والاستدلال على كثرتها أو قلتها اعتمادا على نمو نباتات معينة على سطح القشرة الأرضية، فكان من جملة "ما يستدل به على بعد الماء وقربه، وقلته وكثرته، أن ينظر إلى الموضع فإن كان ينبت البطم والعليق والبردي والسعد والحماض والعوسج الصغير، وهو الحلب ولسان الثور وكزبرة البير والبابونج وإكليل الملوك والضوموان والدوم، فإنه حيث كان هذا الحشيش كله أو بعضه (...) هو دليل على كثرة الماء في باطن الأرض، وعلى قدر غضارته وتنعمه يكون قرب الماء في ذلك الموضع".[12]

إلى جانب هذه الأصناف أضاف ابن ليون علامة أخرى من جنس نبات يدعى "الديس".[13]وهناك كذلك من اتبع آثار وجود النمل ومميزات لونه وكثافته لمعرفة منابع المياه.[14]وذكر ابن صاحب الفلاحة الرومية "أن النجم الغليظ الأصل والحلفا يدلان على قرب الماء، وما أراه إلا وهم في قوله الحلفاء تدل على قرب الماء، إذ قل ما نراها في قطر من الأقطار مجاورة للمياه ولا رأيناها تنبت في قمم

---

1 عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي، ص 60.

2 ابن خلدون، المقدمة، ص 420.

3 Breaudel (F), la méditerannée et le monde méditeraneen à l'époque de Philipe II, Paris, 1966, P 158.

4 هي مدينة تارودانت الحالية، العاصمة العلمية بالجنوب المغربي.

5 حوالات تارودانت، الخزانة العامة بالرباط قسم الوثائق والمخطوطات، جناح الحوالات رقم 33، ص 64 – 78.

6 المصدر نفسه، ص 73.

7 استيتوا، "الماء والحرب في تاريخ المغرب: أية علاقة؟"، ضمن ندوة: الماء في تاريخ المغرب، أيام 10 – 11 – 12 دجنبر 1996، منشورات كلية الآداب، وجدة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1999، ص 182.

8 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء السادس، ص 518 – 519.

9 المصدر نفسه.

10 المصدر نفسه، الجزء الثامن، ص 270 – 271.

11 محمد حبيدة، "الماء في المغرب: التقنية والتنظيم ملاحظات حول القرنين 17 و18"، ضمن ندوة: الماء في تاريخ المغرب، ص 132.

12 ابن بصال الطليطلي، كتاب الفلاحة، تعليق: خوسي مارية بييكروسا ومحمد عزيمان، معهد مولاي الحسن، تطوان، 1955، ص 175. أبو الخير، كتاب في الفلاحة، ص 5 – 6.

13 أحمد الطاهري، اختصارات من كتاب الفلاحة، ص 82.

14 أبو الخير، كتاب في الفلاحة، ص 92.

الجبال والمواضع العديمة الرطوبة ولست أعرف على أي شيء قاس ذلك".[1]

2-2 التعاون على حفر الآبار:

لقد اختار أهل التجارب استغلال السطح التضاريسي وفق هندسة مضبوطة لحفر الآبار واستنباط المياه من المواضع المرتفعة، لأن ماءها يصل سريعا إلى أسفل الجنة. ولتوسيع الرقعة المسقية توصل مهندسي المياه إلى تقنية حفر أكثر من بئر في مكان واحد على مستويات عمق متباينة.[2]وفي المناطق القاحلة التي أضحى الجفاف فيها عنصرا بنيويا، فقد ابتكر أهل التجارب آلات تعمل بتقنيات: اللوالب[3]والقواديس، والمناخس الحديدية، والسواني، والألواح لاستنباط المياه من الآبار على عمق بعيد الغور. كل ذلك يجري وفق قوانين هندسية تدور بها اللوالب، ويستخرج الماء من أعمق بئر من دون عنت أو مشقة.[4]

ويبقى دور البئر مهما في التزود بالماء الشروب. فبئر واحد بإمكانه تلبية حاجيات قريتين كاملتين. وقد أشار السكتاني في أجوبته إلى "وجود بئر بين قريتين وهو في أحد القريتين، ويسقوا منه أهل القريتين جميعا مدة طويلة"[5]وجاء في المعيار أن "رجل له ماء في أرضه وقد كان الناس يسقون به من قديم"[6]. وسئل الإمام السراج عن رجل "له منبع ماء بأرضه وينحدر من عنده على أراضي أناس آخرين فيسقون به وقد كان الماء كثيرا."[7]ورجل آخر "كانت له حجرة فيها بئر، فتركها يشرب منها جيرانه"[8].

ويتم الاستفادة من مياه الآبار لأغراض زراعية بطريقتين تقليديتين، نموذج واحات وادي درعة:

الأولى أغرور: وهي طريقة منتشرة في غير ما منطقة من المغرب وشمال إفريقيا،[9]ويتم سحب الماء من البير في هذه الطريقة بواسطة دلو كبير مصنوع بطريقة خاصة، وتتراوح سعة هذا الدلو ما بين ثلاثين وخمسين لترا من الماء. ويتكون الدلو في العادة من "تاكرا" وهي الجزء العلوي الذي يملأ بالماء، ومن الجزء السفلي (البوط) ينتهي بمخرج صغير يفرغ منه حمولة "تاكرا"، ويرفع الدلو من البير إما بواسطة قوة جر حيوانية كالجمال أو الثور أو البغل وغيره، أو بواسطة جر بشرية.[10]وتنتشر هذه الطريقة بشكل خاص في الواحات الوسطى الثلاث (تينزولين وترناتة وفزواطة).[11]

الثانية كنينة: وتعرف أيضا ب"تكجديت"،[12]وتنتشر طريقة رفع الماء بالكنينة بواحتي لكتاوة ومحاميد الغزلان. ترتكز هذه الطريقة على مبدأ الرافعة، وتتسم بالبساطة على عكس طريقة أغرور المعقدة، ولا تتطلب أكثر من عامل واحد يقف أمام البئر ليرفع "الكنينة" ويفرغها في الجابية المعدة لتجمع الماء، وصرفه إلى حيث المزروعات. وسعة الكنينة أقل بكثير من سعة دلو أغرور.[13]

2-3 التعاون على إنشاء الخطارات[14](رحى الماء):

تمثل الفرشة المائية الباطنية أهم الموارد المائية في سوس، والتي استدعت استثمار أعمال وجهود ضخمة، بشرية ومادية وهندسية. كما تطلبت أيضا خبرات خاصة تهم في المقام الأول تقنيات "جيو-فيزيائية" حول طبيعة السطح، وحول الإمكانيات المائية، وحول الأعماق الممكنة.[15]وتعتبر الخطارات أهم نموذج في هذا الباب، وتنتشر في أحواز تارودانت في أولاد يحيى، وفي منطقة بيزاكارن وتازروالت.[16]وقد ذكرت كتب النوازل "من عاقد الشركة في إنشاء رحى الماء"[17]أو خطارة.[18]وعلى سبيل المثال،"خطارة عين بين شركاء، يسر ماؤها فعمد إليها أحد شركائها فيكنسها وفوت فيها نحو ثلاثين مثقالا وبقيت في يده يستغلها نحو ستة عشر عاما فيبست وغار ماؤها فخدمها رجل آخر أجنبي (فاعيته) ولم يخرج فيها ماء فخدمها أحد الشركاء فخرج فيها ماء قليل فغار ويبست بعد أن استغلها

---

[1] الطغنري، زهر البستان ونزهة الأذهان، ص 39. أبو الخير، كتاب في الفلاحة، ص 92.

[2] عبد الهادي البياض، الكوارث الطبيعية، ص 164.

[3] اللولب هو مجرد دولاب تشد عليه العوارض التي يمر عليها حبل السانية عند دورانها محملة بالقواديس. أما عملية حماية القواديس من الانكسار فهي ناتجة عن وجود ذلك اللوح الذي يجري فيه المنخسان المثبتان إلى طرفي العمود الذي هو أصل الدولاب. وبما أن المجال الذي يتحرك فيه المنخسان هو اللوح الذي لا يزيد طوله على القامة فيمكن دائما الاحتياط لتناقص منسوب الماء في البئر بذلك المقدار". أنظر: ممو أحمد، "النظرية الهيدروجيولوجية عند ابن بصال"، إسهام ضمن مجلة الحياة الثقافية، تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، العدد 40، 1986، ص 75 – 76.

[4] ابن بصال، كتاب الفلاحة، ص 175.

[5] عيسى السكتاني، نوازل السكتاني، مخطوط، خ. ع. الرباط، ج. 1066، ص 320.

[6] الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثامن، ص 244.

[7] المصدر نفسه، ص 263.

[8] أبي عيسى الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب، الجزء الثامن، ص 285.

[9] Paul Pascon, Le Haouz de Marrakech, Tome 1, Rabat, 1977, P. 114. Emil Laoust, Mots et choses berbères, Paris, 1922, P. 436.

[10] وفي حالة انعدام الدواب تتم عملية سحب الدلو من البئر بواسطة الإنسان، إذ يتعاون ثلاثة فلاحين أو أربعة على سحب الدلو الذي قد تصل سعته في بعض الأحيان إلى أكثر من خمسين لترا في المرة الواحدة. أنظر: البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 224.

[11] المرجع نفسه، ص 291.

[12] سميت بالكنينة أو تكجديت نسبة إلى الدلو المصنوع من القصب أو من سعف النخيل. أنظر: المرجع نفسه، ص 292، الهامش 71.

[13] المرجع نفسه، ص 292.

[14] تنتشر في النطاقات القارية وشبه الصحراوية كالحوز وتافيلالت ودرعة، تقضي ب "حفر سلسلة من الآبار في خط مستقيم ثم (تجميع) أعماقها بواسطة قناة جوفية يكون ميلها أدنى من مثيلها على وجه الأرض". وهكذا عند الاقتراب من السطح يلامس الماء السواقي ويغذيها لتروي بذلك الأجنة والمزارع. أنظر:
J. Dresh, l'agriculture en Afrique du Nord, Paris, 1956, P. 69.

[15] الرسموكي، فتاوى الرسموكي، مخطوط، خ. ع. الرباط، ق 725، ص 111. العبدوني، يتيمة العقود الوسطى في مناقب أبي عبد الله سيدي محمد المعطي الشرقاوي، مخطوط، خ. ع. الرباط، ك 305، ص 282.

[16] عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 260.

[17] السكتاني، أجوبة السكتاني، الورقة 64 – 82.

[18] الخطارات عبارة عن عن نظام يتوصل به إلى جعل المياه الباطنية تصل إلى السطح بواسطة سلسلة من الآبار المتصلة بشكل متدرج عند السفوح في نظام هندسي معروف. أنظر: الهامش 16، عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 260. السكتاني، أجوبة السكتاني، الورقة 82 أ.

عامين ثم خدمها رجل آخر من الشركاء خدمة صحيحة ففتح الله في الماء الكثير فيها..."[1]

2-4 التعاون على استخراج مياه العيون:

اعتمد سكان سوس على الاستفادة من مياه العيون والمبالغة في تقسيمها على أساس نظام دقيق،[2]وتعود أسباب الالتزام بهذا النظام إلى الظروف المناخية التي تعرفها المنطقة، والمتمثلة في قلة الأمطار وندرة المياه السطحية والجوفية، فكان حرص الناس على استثمار ما يوجد من المياه بتقنيات مضبوطة في مجال السقي في هذه المناطق الجنوبية، أكثر من المناطق الشمالية من المغرب.

ونلمس ذلك من خلال وقفية صادرة عن السلطان السعدي عبد الله الغالب عام 982هـ[3]والتي أذن فيها للناظر بتارودانت "أن يحيي العين التي كان محمد بن سعيد قد شرع في إحيائها الكائنة بقرب حصن القائد خبوز ويصعد بمسلكها للغابة التي فوق ساقية تفلقت، ثم يذهب به حيث شاء إلى أن يتصل بمصرف الحبس الذي هنالك من غير منازع له في ذلك وتكون نفقتها ومؤنتها من مال الحبس بتارودانت إذنا تاما...".[4]وقد تحدث الإكراري عن دور الجماعة في استخراج مياه العيون، نموذج قبيلة أيت جرار بضواحي مدينة تزنيت، بقوله:"قد تمت بسواعد رجالها في إطار جماعي قريب من أشغال السخرة".[5]ويضيف باسكون:"إن أصحاب إيليغ بذلوا مجهودا جبارا وإنفاق أموال طائلة في أشغال استصلاح وجر المياه."[6]

وهكذا ساهمت مياه العيون في تنوع المشاهد الزراعية بالمنطقة، حيث كانت تستغل في سقي بعض المغروسات، كالدالية والزيتون والرمان والإجاص والسفرجل والتين...[7].

3 أشكال التضامن الخاصة بطرق استغلال الماء والمحافظة عليه:

لقد أملت كوارث الجفاف على السكان العمل على تأمين حاجيتهم من الماء الصالح للشرب، لاسيما في المناطق التي تحول تضاريسها الوعرة دون مد السواقي أو حفر الآبار. لذلك تعاونوا على بناء الصهاريج الباطنية وإحداث المدرجات على سفوح الجبال وتشييد السدود التقليدية على مجاري الأنهار. إلا أنه يجب الإشارة أن كتب النوازل قسمت ملكية الماء إلى نمطين: مياه تابعة لأراضي ممتلكة، وأخرى لأراضي غير ممتلكة.[8]

النمط الأول: في هذه الحالة يمكن للمالك أن يستغل سواقيه وإعدادها وإعادة بنائها وإصلاحها وبيعها وكرائها.[9]

النمط الثاني: يضم عددا من الفلاحين ينتمون إلى قرية واحدة.[10]

1-3 بناء الصهاريج الباطنية:

قام الأهالي ببناء صهاريج باطنية لخزن مياه الأمطار.[11]ويطلق عليها اسم "نطاف" أو "تنطفين" بالأمازيغية، وأشار إليها ابن الخطيب عند زيارته إلى أسفي، مؤكدا أن سقي أهاليها "من نطاف عذبة تختزن بها بركات الأمطار فيقع بها أمنهم والاجتراء إلى زمن المطر".[12]وقد جاء في أجوبة السكتاني "أناس اشتركوا ماء يسقون به أشجارهم ثم إنهم اتخذوا صهريجا ليجتمع فيه الماء من قلته وكانوا قبل ذلك لا يردون البال للماء بعضهم يحرث أرضه بالماء وبعضهم لا يحرثها وليس لهم نوبة معينة وأرادوا الآن قسمة الماء بينهم..."[13]

وحول طريقة تقسيم ماء "تنطفين" بمنطقة سوس، سنقف عند قبيلة أيت باعمران وإمجاط ولخصاص بإقليم سيدي إفني، حيث يتم أخذ حبل وربطه بحجر صغير وإنزاله إلى قعر المطفية لتحديد مستوى المياه فيها. وبعد ذلك يتم قياس المياه بالأدرع وتقسيمها بين الشركاء حسب نصيب كل واحد.[14]وإلى جانب الخزانات المائية "نطاف" اعتمد المغاربة على وسائل أخرى لحفظ المياه منها الجباب،[15]والمواجل[16]التي شاع تحبيسها على المرافق الدينية للشرب والوضوء.[17]

2-3 إحداث مدرجات على سفوح الجبال:

تعتبر من بين التقنيات البسيطة التي ابتكرتها الجماعة من أجل استغلال التساقطات المطرية الشحيحة، خاصة في المناطق الجبلية ذات التربة القليلة والسفوح المنحدرة، وبالضبط في سفوح جبال جزولة، وذلك عن طريق بناء حواجز صخرية لحجز التربة بأذرع تشكل مدرجات فيضية، تتم أثناء سقوط الأمطار زراعة كل درجة على حدة من تلك السفوح الوعرة، وهذا النمط من التقنيات ينتشر

---

[1] المصدر نفسه، الورقة 109 ب.

[2] السكتاني، أجوبة عيسى، الورقة 63 أ. الإكراري، روضة الأفنان، ص 60.

[3] ظاهرة إحياء العيون عرفها كذلك عهد أحمد المنصور السعدي حسب ما جاء في ظهير سنة 995هـ ويهم الزاوية العباسية بمراكش خ ع، الرباط، رقم 11.

[4] وقفية صادرة عن السلطان عبد الله الغالب، حوالات تارودانت، ص 37.

[5] الإكراري، روضة الأفنان، ص 66. المختار السوسي، خلال جزولة، ج 1، ص 114.

[6] Pascon (P), La maison d'IIligh et l'histoire sociale de Tazrwalt, Avec la collaboration de A. Aeif, D. Schroeter, M.Tozy, et Van Waste, SMER, 1984, P. 44.

[7] كناش رقم 354، الخزانة الحسنية، الرباط، ص 9 – 16 – 17.

[8] الكيكي، مواهب في الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال ومطالع التمام في عدم الحيازة بلا أحكام، مخطوط، خ. ح. 11582، ص 119.

[9] الزياتي، الجواهر المختارة مما وقفت عليه النوازل بجبال غمارة، مخطوط، خ.ع. الرباط، د 1698، ج 2، ص 173.

[10] السكتاني، نوازل السكتاني، ص 323. الكيكي، المواهب في الجلال، ص 382 – 384.

[11] ابن الزيات، التشوف، ص 235.

[12] ابن الخطيب، نفاضة الجراب، الجزء الثاني، ص 69.

[13] السكتاني، أجوبة السكتاني، الورقة 109 أ.

[14] رواية شفوية، أبريل 2017، سعيد أخراز، 84 سنة، دوار أمسكاو، فرقة إذ لعرباء، قبيلة لخصاص.

[15] على سبيل المثال في سبتة "جب المينا العظيم الهيكل الذي ابتناه الفقيه الرئيس محمد العزفي وخلده أثرا غريبا بعده". أنظر: الأنصاري، اختصار الأخبار، ص 40.

[16] الماجل وصفه الإدريسي في سياق حديثه عن الجوائح التي توالت على القيروان في عصره، فقال: "وهي الآن في وقتنا هذا (...) مياهها قليلة وشرب أهلها من ماء الماجل الكبير الذي بها، وهذا الماجل من عجيب البناء لأنه مبني على تربيع وفي وسط بناء قائم كالصومعة وذرع كل وجه منه مائتا ذراع وهو كله مملوء ماء". أنظر: الإدريسي، وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، ص 80.

[17] الحميري، الروض المعطار، ص 12. الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء السابع، ص 235.

في كل جبال مناطق الأطلس الصغير، وخاصة في منطقة أيت باها، وأيت صواب، وجبال تافراوت، وسفوح جبال الكست، ووادي أملن.[1]

3-3 التعاون على بناء السدود:

تزخر بلاد سوس بشبكة نهرية مهمة، أبرزها نهر سوس ونهر ماسة. ولقد تحكم أهل سوس في الموارد المائية عبر بناء سد منخفض تقليدي،[2] تجمع فيه المياه، ويسمى محليا "أكوك".[3] خاصة في الجبال. وتتم طريقة بناءه بشكل جماعي[4](حد الصايم).[5] وغالبا ما تكون السدود والسواقي هشة، لأن المواد الأساسية للبناء عبارة عن التراب والجير والحجارة والأعشاب.[6] وينساب ماء السد عبر الساقية التي يتجاوز طولها في غالب الأحيان عدة كيلومترات.[7] وفي هذا الشأن سئل فقيه درعة محمد بن عبد الله الدليمي عن "أهل ساقية بنوا لها سدا في الواد (...)".[8] ولابد من الإشارة هنا، أنه غالبا ما تجرف الفيضانات الكبرى هذه الأكوكات الاعتراضية. وتهدم معها فم الساقية (إيمي نتاركا).[9] ولتجاوز خطر السيول التي تعزل المناطق عن بعضها البعض، تم بناء القناطر.[10] فضلا عن حفر سروب وقنوات باطنية لتيسير الاستفادة من مياه الشرب والسقي، وتفادي السيول الجارفة.[11]

إن بناء السدود قد يكون مضرا أحيانا ببعض القرى، خاصة تلك الموجودة في سافلة الوادي.[12] لهذا نجد كتب النوازل تتحدث عن تضامن القرى القاطنة في أعلى الوادي مع نظيرتها الساكنة في أسفله، وخير مثال على ذلك ما جاء في هذه النازلة، حيث سئل السكتاني"عن قرية نبع منها ماء ورفعوا منه السداد مع أصحاب قرية أخرى وكان ذلك بينهم على الإشاعة وهذه الإشاعة كانت في سد واحد أسفل الأسداد المذكور فكانوا يكسرون الماء من الأسداد الفوقانية في وقت معين إلى هذا السد الأسفل أزيد من خمسين سنة فأكثر..."[13] وقد ورد في كتاب مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، للقاضي عياض:"وما ترى – أعزك الله - إن كان الأعلون إذا سقوا وأرسلوا الماء إلى الأسفلين...".[14]

4-3 التعاون على إصلاح وكنس السواقي:

لقد اتحدت القبائل لمواجهة الكوارث الطبيعية كالسيول والفيضانات التي تلحق أضرارا بالغة بالسواقي مما يعرضها للدمار والتلف.[15] إذن لا غرابة إذا صادفنا الجماعة تتكلف ببناء أكوك وكنس الساقية والمصاريف بقطع النظر عن ملكية الأرض.[16] وقد جرى العرف في بلاد المغرب عامة وسوس خاصة، على أن الأهالي يخدمون الساقية عند الاحتياج إليها،[17] بمعنى أنهم كانوا يتعاونون فيما بينهم على تحمل نفقات خدمة الساقية وتطهير مجراها عند الحاجة إليها في الري.[18]

كانت القبيلة تقوم بكنس الساقية "الفريس"[19] عن طريق "التويزة"، أي العمل الجماعي الإجباري، ويبدأ الإعلان عنها بواسطة "البراح" تحت شعار الخروج عن "حد الصايم" – بمعنى أن هذا العمل – يشمل جميع الذكور البالغين الراشدين. وكانت الأعراف المحلية لا تتورع في معاقبة كل من تخلف عن هذا العمل الجماعي الإلزامي. كأن تفرض عليه الجماعة إعداد وليمة يطعم فيها ثلة من رجال جماعته غالبا ما كانت تحدد في إثني عشر فردا. وهذا ما يعرف "بالنزول"،[20] وحتى إذا، لم يكن بمقدور الفرد المساهمة في عملية "الفريس" لسبب فإنه كان يكلف من ينوب عنه، ونشير إلى أن عددا من الشرفاء كانوا ينيبون عنهم في هذا العمل الجماعي الإلزامي مجموعة من الحراطين مقابل أداء أجر مادي حتى ولو كانوا مرتبطين بهم بعقد الخماسة.[21] وقد أوردت بعض النوازل أمثلة عن ذلك، نأخذ منها واحدا عن جماعة "اعتادوا إصلاح ساقية كلما دعت إلى ذلك الضرورة، فتلكأ واحد منهم عن العمل بدعوى أن حقله غير مزروع تلك السنة. وقد جاءت الفتوى صريحة بتأكيد العادة، وإجبار الشخص المذكور على المساهمة في العمل وفي النفقة."[22]

وخلاصة القول، تعتبر الساقية نموذجا حيا للتآزر والتضامن بين سكان القرى والواحات، نظرا لطبيعة الأشغال الشاقة التي كانت تتطلبها عملية حفر الساقية وإجراؤها والتي تتجاوز طاقة القبيلة الواحدة، ولهذا من البديهي أن نجد القبائل تتشارك في ملكية الساقية الواحدة والاستفادة من مائها، ومن النادر جدا أن نعثر على قبيلة واحدة تملك ساقية خاصة بها.[23]

---

1 عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 260 – 261.

2 بنعبد الله، الماء في الفكر الإسلامي، الجزء الثاني، ص 160.

3 علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 41.

4 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثامن، ص 32.

5 حد الصايم: معناه كل الرجال البالغين ولا يلجأ إلى "حد الصايم" إلا في الحالات التي تستدعي عن حضور مكثف لقبائل القصور. أنظر: أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 290.

6 الرسموكي، فتاوى الرسموكي، ص 271.

7 D. Jacques Meunié, Maghreb et Sahara, Société de Géographie, Paris, 1973, P. 180.

8 محمد بن عبد الله الدليمي، نوازل الدرعي، مخطوط خاص، ص 60.

9 الساقية: وهو المجرى الرئيسي الذي ينساب منه الماء الذي تجمع في أكوك قبل توزيعه على مجموعة من المصارف الثانوية التي يجلب منها الماء إلى البساتين. أنظر: أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 290.

10 ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 545.

11 عبد الهادي البياض، الكوارث الطبيعية، ص 174.

12 البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 35.

13 السكتاني، أجوبة السكتاني، الورقة 109 ب.

14 عياض، مذاهب الحكام، ص 122.

15 القادوس عبارة عن أنبوب كبير من الفخار، ذو مخرجين كان يوضع في جانب من الساقية لضبط القدر المائي الذي توفيته القبائل المالكة للساقية كحق للمرور في أراضي قبائل أخرى. أنظر: الهامش 74، البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 293.

16 المرجع نفسه.

17 الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى، الجزء الثامن، ص 256.

18 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء العاشر، ص 273.

19 الفريس مفرده أفراس، وهي كلمة أمازيغية وتعني الكنس، وهي التنقية والتنظيف وإزالة ترسبات الحمولة النهرية من المجاري المائية. أنظر: علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 42، الهامش رقم 80.

20 الإدريسي، مادة "النزول"، معلمة المغرب، العدد 22، ص 7426.

21 علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 42 – 43.

22 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء العاشر، ص 273.

23 علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 290.

وقد أشارت المصادر إلى دور الأحباس خلال العهد السعدي في حماية الخطارات أو كنس السواقي وإصلاحها وإحياء العيون المندثرة،[1] حيث انعكس ذلك بشكل إيجابي على مدينة تارودانت، خاصة إذا علمنا أن بالمنطقة نهر يسمونه أكوس تؤخذ منه قنوات تدخل إلى المدينة التي تحتوي على جميع أصناف الثمار، وقد شاهد دييكودي طوريس المدينة سنة 1551م ووجد بها أشجار الإجاص والتين تثمر مرتين وقال عنها "أنها غنية بجميع الأشياء."[2] وإذا اطلعنا على حوالات تارودانت، سنجد بها معلومات مهمة عن بعض مداخيل الأحباس التي خصص ريعها للإنفاق على كنس السواقي[3] وإصلاحها، نموذج وثيقة وقفية مؤرخة سنة 983هـ عبارة عن قف على الماء المحبس على ساقية تفلقت بتارودانت.[4] وتشير وثيقة وقفية أخرى مؤرخة سنة 981هـ إلى وقف على ساقية حيث غر ماؤها.[5] وفي بعض الحالات يوظف على ذلك الإصلاح مال كثير. فحسب ما جاء في وقفية مؤرخة سنة 1005هـ والتي تهم إصلاح وكنس سواقي تارودانت والتي كانت حوانيت الأحباس البالغ عددها 305 حانوت تستفيد منها.[6]

4 العادات التكافلية الخاصة بتقسيم الماء ودور الجماعة:

يعتبر الماء في غالب الأحيان ملكية جماعية للقبيلة، لذلك وضعت "الجماعة"[7] الإجراءات الشرعية والقانونية التي تضمن حق الاستفادة لجميع السكان الذين ينتمون إلى مجالها الترابي،[8] فيتم توزيع ماء الساقية الترابية الكبيرة حسب قاعدة متعارف عليها هي "النوبة"[9] أو دولة الماء[10]. وتتطلب طريقة توزيع الماء خبرة عالية ومعرفة تامة بأسرار توزيع الماء المتوارثة عن الأجيال السابقة، وعادة ما يشرف على هذه العملية أمناء[11] وكبراء القرية ومشايخها من ذوي الصلاح والتقوى.[12]

تستأنف عملية توزيع الماء باستدعاء البنائون، فيبنون بالجير المكان الذي يوزع فيه الماء على المصاريف الثانوية، ويكون خط البناء متساويا بحيث يسمح بدخول الماء في وقت واحد في المصاريف الثانوية، وإذا تأخر دخول الماء إلى واحد من المصاريف فإنهم يعالجون المدخل حتى يتم دخول الماء في وقت واحد.[13] وبعد عملية البناء، يحددون في كل مصرف مقدرا ما يصرف فيه من ماء، ويعرف هذا التقسيم ب"أزاكلو" أو "زوكلا" أما وحدة التقسيم فهي غير محددة، فقد تكون كف اليد، وقد يكون أصبعا واحدا وهكذا. فيتفق الجميع مثلا على تمثيل النوبة من الماء بيد واحدة، أو بثلاثة أيدي... وبعد الاتفاق على توزيع زوكلا أو أزاكلو يقوم البنائون بوضع اللمسات الأخيرة على التقسيم وتجبيره بدقة تجنبا لتكسيره أو تخريبه.[14] كما يتم توزيع الماء في مصاريف قطة القبيلة تبعا لأشكال الملكية السائدة عند القبيلة، فإذا كانت ملكية الماء جماعية، فتبدأ عملية السقي "بالربطة"[15] بمعنى أن عملية السقي تبدأ بأول "ربطة" في عالية المصرف، ثم الربطة التي تليها ثم التي تليها وهكذا إلى سافلة المصرف.[16]

فالربطة، وهو عرف عام سائد بكل مجتمعات الواحات ببلاد المغرب الكبير، وجدير بالإشارة أن هذه القاعدة تطبق في فترات شح الأمطار. أما خلال الفترات الممطرة، فإنها تنعدم، وينتفع المستفيد من نوبته ويومه، وكلما انتهت دورة كاملة يعود التناوب على السقي من الأعلى إلى الأسفل.[17]

وتقوم الجماعة أيضا، بتعيين خمسة وأربعين "ترجمانا" من بين الفلاحين، وهم يمارسون مهامهم بالتناوب. وتعتبر مهمة الترجمان محدودة في مراقبة توزيع الماء لمدة نصف يوم ويخلفه ترجمان آخر، ولا يعود الأول إلى مزاولة هذه المهمة إلا بعد اثنين وعشرين أو ثلاثة وعشرين يوما. وللترجمانات معرفة بشؤون "نوباتهم" التي يكلفون بها، من حيث عدد الأشخاص وتتابعهم ونصيب كل منهم من الماء.[18] ويخبرنا الونشريسي أن أهل المغرب عرفوا نظام المناوبة أو النوبة في ري أراضيهم مما كان يجنبهم المنازعات التي يمكن أن تثار فيما بينهم،[19] كما أشار إلى أحد الحصون المغربية "كانوا يمتلكون عين ماء يقسمونها على خمس سواق بينهم على السواء، والتزموا أن يكون السقي بكل ساقية منها على نوب معلومة، يأخذه الأعلى

[1] مثل عين فريجة بتارودانت سنة 981هـ. أنظر: وثيقة وقفية، حوالات تارودانت، ص 13.

[2] دييكودي طوريس، تاريخ الشرفاء، ص 167.

[3] أوقاف خاصة بكنس السواقي، يعطى منها للشخص الذي يتكلف بإزالة الأوحال من الساقية بعد نزول الأمطار. أنظر: وثيقة وقفية مؤرخة سنة 1005هـ، حوالات تارودانت، ص 83.

[4] المصدر نفسه، ص 20.

[5] المصدر نفسه، غير مرقم.

[6] المصدر نفسه، ص 83.

[7] تتألف من أعيان القبيلة، وهي التي تقرر في أمر مصدر الماء، وتناط لأعضائها مسؤولية تحديد "النوبات" ورعاية الساقية وتوسيع مجراها ومد الأقنية. أنظر: عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 259.

[8] شارل دفوكو، التعرف على المغرب، الجزء الأول، ص 126.

[9] ونوبة الماء هي الفترة الزمنية التي تستفيد فيها قبيلة أو مجموعة قبائل من ماء الساقية. وفي الكثير من السواقي تختص عائلة بعينها بنوبة الماء (عائلات القواد المحليين وأصحاب الزوايا...). ولكل ساقية نظامها في تحديد أشكال نوبة الماء بها، وتنطوي أسماء نوبات الماء على الأسس القديمة التي كانت وراء استحداث هذه الساقية أو تلك، كما تنطوي على المالكين الأصليين للماء. ولم يبق من آثار مالكيها إلا أسماءهم. أنظر: البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 295 – 296. علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 43 – 44.

[10] عيسى بن علي، نوازل العلمي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، 1983، ج 2، ص 203.

[11] أمين الساقية "أمزال"، يختار عادة ممن له خبرة بأعراف الساقية، وله حرص على شؤونها. ويسمى ب "شيخ الماء" بتافيلالت. أنظر: عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 259 – 260. علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 43.

[12] التجاني، رحلة التجاني، ص 157.

[13] البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 294.

[14] المرجع نفسه، ص 295.

[15] الربطة: تطلق على مدخل الماء في المصرف أو في الحوض الصغير "الجرورة"، وتطلق عامة على ما يسد به مدخل الماء. أنظر: المرجع نفسه، ص 292، الهامش 73.

[16] المرجع نفسه، ص 295.

[17] علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 44.

[18] عمر أفا، التجارة المغربية في القرن التاسع عشر، ص 260.

[19] الونشريس، المعيار المعرب، الجزء العاشر، ص 275.

فالأعلى من كل ساقية."[1]وسئل أيضا الأستاذ أبو عبد الله الحفار"عن ساقية ترفع من الواد على ما هو سائر القرى لكن جرت عادتهم في وقت السقي ينظرون ما في القرية من أرض مزدرعة في وقت الصيف وفي وقت الخريف ويقسم ماء الساقية على جميع الزروع وكل ما لا زرع فيه اخرج له شيء من الماء على خلاف العادة في سائر الأراضي إذ القاعدة في غيرها أن قسمة الماء على جميع الأرض بالقرية وأخذ بخطه زرع أو ترك..."[2]

ولتوضيح طريقة تقسيم المياه بين أهل سوس بشيء من التفصيل، سنتحدث عن نموذج قبائل هلالة الخاص بتقسيم الماء على الأملاك، حيث يسقي الأعلى ثم الأسفل،[3]وتسمى النوبة عندهم ب "تيرمت"، وهي نوبة الماء خلال الليل والنهار،لأن من ملكها منهم يأخذ مياه الساقية في جميع الليل كله - يعني أربعة وعشرين سنة - يسقي بها أملاكه، فإذا لم يكن عنده ملك يكري مياه الساقية لمن عنده الأرض حتى يستوفي حقه من ذلك الماء، وأما من عنده نصف "تيرمت" يأخذها نهارا كاملا فقط، يعني اثنتي عشرة ساعة وهكذا.[4]

لم تكن النوبة دائما هي المحدد الكمي لتوزيع الماء، بل هي محدد زمني فقط، على أن المحدد الأساسي لهذا التوزيع هو نظام الأمداد من الزريعة. فقد كان الماء يوزع حسب ما هو مزروع ومحروث من الزريعة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى كان نظام توزيع الماء يخضع للأحكام الفقهية التي حددت الاستفادة من الماء ابتداءا من الأعلى إلى الأسفل.[5]حيث تعمد كل قبيلة إلى إغلاق مدخل ساقيتها وإحداث فتحة كبيرة في سدها الصغير، فيؤدي ذلك إلى إحداث فيضان اصطناعي يسمح بوصول المياه إلى القرى الموجودة في الأسفل.[6]

ومن العوائد المعروفة أيضا، أن الماء لا يباع ولا يشترى، لذلك نجد السكان يفصلون بين ملكية الأرض وملكية الماء.[7]وتشير وثائق البيع، أن سعر الأرض أحيانا كان يحدد بنسبة الماء المتوفر.[8]كما لا تخلوا أعراف الماء في بنودها من قيم التضامن والتكافل، لذلك نجد الأشخاص يشتركون[9]في المياه ويقتسمونها[10]على دول معلومة أياما وليالي،[11]ويسلفون دولهم أو يكرونها[12]لشركائهم أو غيرهم. وورد في المعيار أن "أهل قرية لهم عين مأمونة ويقتسمون الماء على دول معلومة بينهم فجرت عادتهم بالسلف بعضهم من بعض، كان بعضهم يأخذ ماء صاحبه يوما كاملا وطول الليل على أن يعطيه مثل ما يأخذ أربعة أيام أو خمسة أو ما عسى أن يقع الاتفاق عليه ويعين له يوما معلوما يصرف عليه الماء. إذ في ذلك اليوم المصروف هو شرب الأخذ للماء من العين. وقد يمكن أن يكون لأخذ السلف حظ ماء القرية ويأخذه على يوم يصرفه أو غير معلوم متى اتفق له كراؤه ممن يكري ماءه. إذ جرت عادتهم بكرائه بينهم..."[13]كما وردت إشارات أخرى تفيد أن هناك من قدم حصته من الماء كهبة لغيره.[14]ومن الناس من سمح بمرور قنوات المياه عبر أرضه حتى تصل إلى جيرانه لتيسير عملية السقي.[15]وفي نازلة أخرى:"قوم فسد عليهم مجرى مائهم، ولم يقدروا على إجرائه، وأرادوا إجراء الماء في أرض جارهم بثمن أو بغير ثمن"[16].

وقد أفتى الونشريسي أنه "لا يجوز لصاحب الأرض الذي يمر الماء على أرضه أن يمنعها عن أرض جيرانه إذا حدث لهم تعطيل ولم يصل الماء إلى أراضيهم"[17]. ولتجنب الوقوع في المواجهة والصراع، كان الفلاحون لا يجرؤون على نصب الحواجز بين المساحات المسقية، طبقا للعادات القديمة.[18]

خاتمة:

وخلاصة القول لقد أدى الصراع حول الماء إلى إنشاء تحالفات، خاصة بمجتمع الواحات، وهذا ما يبرر حتى على مستوى توزيع الماء، أن مجموعة من القصور تستفيد من ماء ساقية واحدة.[19]كما لعبت الأعراف دورا أساسيا في استقرار العلاقات بين الأفراد والجماعات على السواء. ذلك أن مجال السقي بتنظيماته وتجهيزاته المختلفة، كان تنظيما اجتماعيا محكما، فرض على كل المنتفعين سلوكا يمزج بين الانضباط والتضامن، وتجنيد طاقات تقنية وبشرية هائلة، ذلك أن توزيع الماء بين الجماعات لم يكن بالأمر الهين.

ونستنتج أيضا، أن المجالات السقوية، وسواء تعلق الأمر بمياه مملوكة أو مشتركة، فرضت على ما يبدو، إيقاعات جماعية على المنتفعين بالمياه، بدء بأعمال التجهيز نفسها، بحيث أن جر القنوات، وإقامة السواقي وبناء السدود والصهاريج أو المواجل. هي مراحل ضرورية لامتلاك الانتفاع بالماء. كما أن استمرار الجماعة في الانتفاع يفترض

1 المصدر نفسه، الجزء الثامن، ص 40.

2 السكتاني، أجوبة السكتاني، الورقة 110 أ.

3 البوقدوري، تاريخ قبائل هلالة بسوس، ص 164.

4 المرجع نفسه، ص 164 – 166.

5 علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 45.

6 البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، ص 36.

7 علوي، مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصور الحديثة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1416 – 1996، الجزء الثاني، ص 44.

8 المرجع نفسه، ص 46.

9 الملكية المشتركة للماء : وتحصل حينما يكون لجماعة أو قوم حقوق على الماء ويتقاسمونه دولا معلومة بينهم حسب حصصهم فيه. أنظر: عبد العزيز الزياتي، الجواهر المختارة مما وقفت عليه من النوازل بجبال غمارة، مخطوط، خ، ع، الرباط، د 1698، ص 149. أحمد بن يحيى المغيلي، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مخطوط، خ، ع، الرباط، د 883، ص 61.

10 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الخامس، ص 12.

11 محمد حجي، نظرات في النوازل الفقهية، ص 159.

12 أحمد مزيان، مساهمة في دراسة المجتمع الواحي، ص 144 – 145.

13 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثامن، ص 394.

14 محمد فتحة، النوازل الفقهية والمجتمع، ص 357.

15 عياض، مذاهب الحكام، ص 103 – 104. الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى، الجزء الثامن، ص 253.

16 الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى، الجزء الثامن، ص 168.

17 الونشريسي، المعيار المعرب، الجزء الثامن، ص 41.

18 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ص 60.

19 أحمد علوي، مدغرة وادي زيز، الجزء الثاني، ص 46.

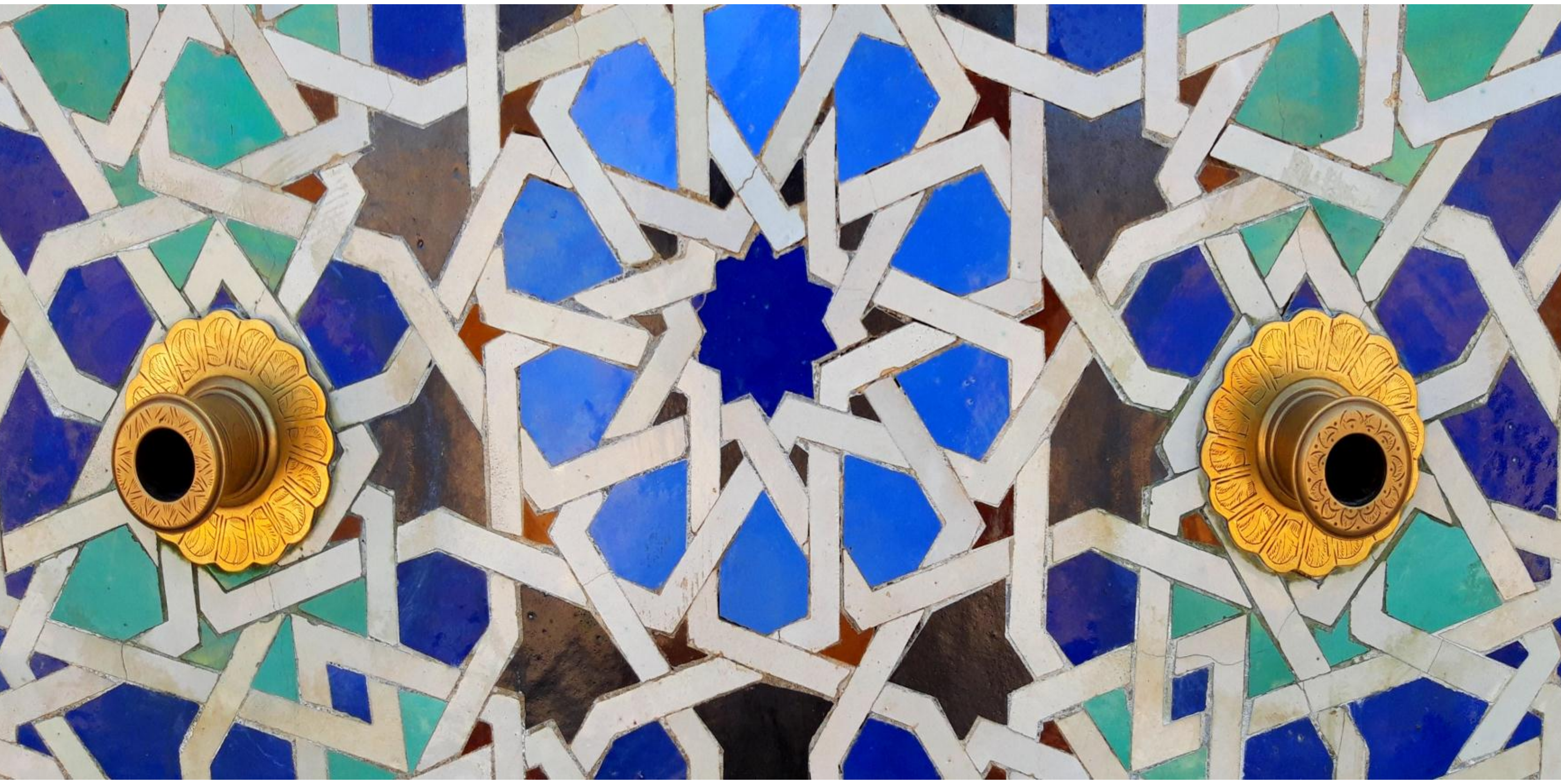
استعدادها الدائم لإصلاح ما انثلم من هذه المرافق وتضامنها في ذلك.

وبفضل هذا التضامن استطاع المردود الفلاحي والرعوي أن يحقق ارتفاعا نسبيا في إطار "إنتاج القلة"، فنتج عنه فائض مما جعل السكان في مناطق الجبال يفكرون في خلق نظام يساعدهم على ادخار الحبوب والمحاصيل الزراعية، يسمى بنظام "أكادير".[1]كما شيدت مخازن جماعية أخرى بالسهول وتدعى "المرس".[2]

---

[1] جمعه "إيكودارن"، مصطلح أمازيغي، يعني الجدار أو الحائط. تتميز هذه المؤسسات بكونها تبنى عادة على مرتفع من الأرض، يصعب اقتحامه، ويسهل الدفاع عنه، وربما كان هذا هو الأصل في تسمية الجرف كذلك ب "أكادير"، أو ب "أجدير"، في كل من منطقة (القبائل) بالجزائر، ومنطقة (الريف) بالمغرب. أنظر: أحمد التوفيق، مادة "أكادير"، معلمة المغرب، العدد الثاني، ص 586.

[2] هو مجموعة من المطامير بمكان فلاحي، وميزتها أنها تحتفظ بالحبوب في حالة جيدة لعشرات السنين، خاصة إذا نحتت في مرتفعات صخورها كلسية، وتعرف مخازن المرس في المغرب باسم الغلال. ففي مدينة فاس "كانت مخازن الغلال في مكان يستدير عليه سور منيع عليه باب وغلق داخله المطامير". كان يقابله من أبواب المدينة باب يؤدي إلى معرف ب "باب المطمر". أنظر: الحسين أسكان، "المجاعات والأوبئة بين الآفات السماوية والجائحات الإنسانية خلال العصر الوسيط شمال المغرب"، ضمن ندوة: المجاعات والأوبئة في تاريخ المغرب، تحت إشراف: بوهادي بوبكر، ورويان بوجمعة، منشورات كلية الآداب، الجديدة، 2004، ص 141. بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة: محمود عبد العزيز ومحمد حلمي، مراجعة: لطفي عبد البديع، دار النهضة، القاهرة، ص 73. المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، ص 146.



المقدمة:

إن الموت هو من المشتركات الإنسانية و دراسة الموت تجعل الباحث أمام وضعية معرفية مضطربة تتجاذبه مرجعيات متنافرة، وتغامر هذه الدراسة بالبحث في تاريخانية الموت والقتل، طارحة على نفسها الإسهام في الإجابة عن دلالات الموت في الفترة الحسينية.

إن دراسة الموت ومعرفة دلالاته على الفرد والمجتمع يأخذ اليوم مكانا واسعا في الوعي الجمعي، وذلك بسبب تفاقم أعمال القتل نتيجة الصراعات والحروب وقمع الأنظمة الشمولية لجماهيرها، مما أنتج حواضن بشرية مهيأة لتقبل فكرة الموت والقتل، بل أمسى القتل من المشاهد المألوفة والمعتادة. إن اتساع ظاهرة العنف على الصعيدين المحلي والعالمي وتطوّر أساليب القتل وأدواته دفعت الكثير من المؤرخين إلى دراسة هذه الإشكالية المعقّدة، هذا التعقيد انعكس كذلك على كتابات الباحثين مما أنتج حالة من الاختلاف في رؤية الموت من قبل المؤرخين و علماء الاجتماع [1].

كما تنوعت زوايا التعاطي مع الموت بين مختلف الشعوب والحضارات فلدى المجتمع القبلي في الشرق شاعت عبارات غسل الدم والثأر والتي تعني مجابهة القتل بالقتل، أما بعض شعوب إفريقيا فتفرق بين الموت الطبيعي والموت المفاجئ، ففي الحالة الأخيرة يسود الاعتقاد أن الروح قد تتخلى عن الجسد فيموت الإنسان ولا تموت الروح إلا بعد نسيانه من قبل أهله وأصحابه[2]، فالموت كان عصارة تراكمات عميقة في الذهنية الجماعية لأي شعب من الشعوب.

إن الاختلاف بين جمهور الباحثين في تناول القتل السياسي، سواء أكان تصفية أو اغتيال أو إبادة، كان القادح الذي دفعنا لندلي بدلونا في هذا الموضوع محاولين أن نبرز خاصة كيفية استثمار المخزن لظاهرة الموت والطرق المتنوعة التي ركنت إليها السلطة لتغييب منافريها .

يمكن اعتبار القتل هو آلية دفاعية أو هجومية سواء في ممارسة السلطة لمشروعية احتكارها للعنف أو في إرهاب الخصوم. ومن دوافع إقدام السلطة على القتل هو الرغبة في تبيان القوة

[1] Febvre (Lucien), La mort dans l'histoire, in *Annales*, 7 [eme] année , N 2, 1952, pp 223-225.

[2] Thomas (Louis- Vincent) , Remarque sur quelques attitudes négro-africain devant la mort , in *revue française de sociologie* , 1963, N 4, p 405. [2]

والسيطرة والعدوانية والتي تتبدى في القابلية للاستخدام غير المشروع للقوة والضغط على الآخر، أو حتى قتله، وكانت السلطة المركزية المسؤول الأكبر على عمليات القتل الفردي و الجماعي باعتبار أن الدولة المركزية الكلاسيكية لبثت عرضا إمائيا للخضوع. كما أن السلطة العدمية تصّفي كل من يتعارض مع نهجها وتغرس لدى أعوانها عقلية طاغوتية. وعندما يغلب على سياسات السلطان طابع العنف في مواجهة حركات الرفض القبلي تبرز دور روابط الاجتماع الثقافية والسياسية التي تنهض بها شبكة واسعة من العلاقات والمؤسسات الدافعة والضامنة لعملية استيعاب عالم البداوة، في المقابل تأرجحت علاقات المخزن مع التجمعات الحضرية بين حدي التجاذب والتكامل أو التنابذ والصراع . هذا التناقض انسحب بدوره على مسألة استثمار الموت واختلاف دوافع القتل وغاياته بين فئتي "الفضلاء والأراذل "، هذا التنضيد الاجتماعي للموت مرده تنوع الإستراتيجيات السياسية في استثمار القتل والموت.

I) تراث حضاري عنيف ؟

1) الموت في الأثر الديني

هل من المساءة الحديث عن السلوك العنفي لأصحاب الإسلام الرسولي منذ أن باتت ممارسة السلطة السياسية والدينية تتم كفعل لا كقيمة ؟ لا بدمن التعريج في البداية على الأصول الذي نبت منه العنف، والذي كان لصيق الصلة بالتراث التيولوجي، من ذلك عنفية شعيرة الجهاد وقتال المشركين وكذا سنّ شعيرة "الأضحية"التي تعود إلى عزم إبراهيم ذبح لإسماعيل إذ قام بتوثيقه ثم شحذ شفرته ثم أدخل الشفرة لحلقه ثم اجتذبها إليه ليفرغ منه[1]، قبل أن يفتدى بذبح عظيم. فمبدأ قتل المخالفين في العقيدة يجعل السيف هو الفيصل في حل النزاعات الفكرية، فالدين رغم أنه جعل القتل خالصا لوجه الله إلا أنه لم يستطع دفع جموع المؤمنين إلى عدم المغالاة والإسراف في تحكيم السيف .

لا ريب إن الإسلام في أقنومه يمجّد الموت ويراه مرحلة تحول من الحياة الدنيا الوضيعة إلى الحياة الأخروية السرمدية، فقد حضّ الدين على الإقبال على الموت كبرهان على صدق الخضوع للإلاه "تمنوا الموت إن كنتم صادقين" [2]، كما تمتع ذلك المؤمن الذي يموت في سبيل الله بجزيل الثواب في دار الحق.

تجسّد ذلك الجانب العنيف في تراثنا كذلك من خلال سلوكيات سدنة الدين والقائمين بأمره، فأبو عفك اليهودي وكعب بن الأشرف وزعماء بني النضير من اليهود كانوا من حلفاء قريش اغتالهم الرسول حتى لا يبعد اليهود من دائرة أعداءه لا سيما بعد معركة بدر[3]، فبقاء اليهود كعدو للمسلمين من شأنه أن يبقي جذوة الإسلام متّقدة، ويساهم في رصّ صفوف المسلمين في مواجهة عدو المشركين، وبالتالي تصدير الأزمات الداخلية نحو العدو الخارجي .

كما نجد أن النبي محمد كان يراوح في نشر دينه الجديد بين العنف والسلم، ففي حلف الفضول وفي دستور المدينة وفي فتح مكة طغت الحسابات السياسية في معاملاته مع المشركين، في حين مال إلى نشر الدين بحد السيف في جملة من الغزوات (بني قريظة) وكذلك أثناء الحروب (بدر ، أحد...) .

إن الترسانة الدينية المكثّفة للحدود والجنايات [4] تشي بسياسة ضرب العنف عن طريق العنف ذاته، ولم يكن لأحد أن يتساءل عن حقيقة ارتباط القتل بتعاليم السماء.

في ذات السياق يمكن أن نشير إلى مغالاة خالد بن الوليد في قتل المرتدين، إذ كان أغلبها لفائدة غايات ذاتية مثال ذلك قتله للصحابي مالك بن نويرة في يوم البطاح بعد اتهامه بالارتداد من أجل الاستمتاع بزوجته .

تواصلت تلك الجدلية المتداخلة بين النص الديني الخالص وبين تنزيل هذا النص إلى الممارسة الإجرائية، ومن أبرز أشكال هذا التداخل هو تواصل ديالكتيك الدين والسياسة، إذ غالبا ما يتخفى السلوك السياسي الزمني وراء سطوة الرمزي المتعالي، وكان هذا الأمر سببا في تواصل القتل طوال تاريخنا الإسلامي، فالدولة التيوقراطية لبثت مستودعا حضاريا يسعف السلطات السياسية بوسائل البقاء ومنها تسويغ الفتك " بالمنافقين وأهل الفتنة".

بالعودة إلى جل محطات التاريخ الإسلامي نجد أن جل الاختلافات الفكرية والانشقاقات الاجتماعية والتوترات السياسية وقع حسمها بحد السيف ومحاولة تغييب هذه التناقضات عن طريق القتل، من ذلك في عهد معاوية تفنن واليه زياد بن أبيه والي الكوفة والبصرة في القتل على الظن و أخذ البريء لإخافة المذنب، حتى أن أحد أعوان زياد وهو الصحابي سمرة بن جندب قتل ثمانية آلاف من البصرة. كما أن الحرق أستخدم كوسيلة للقتل في خلافة هشام في إعدام الداعية الشيعي المغيرة بن سعيد العجلي، أما أبو مسلم الخراساني فقد أعدم ستمائة ألف بين رجل و إمرأة حتى أنه أمر بقتل كل غلام بلغ خمسة أشبار إذا شكّ في ولاءه[5] .

---

[1] الطبري (أبي جعفر محمد بن جرير)، **تاريخ الطبري في تاريخ الرسل و الملوك** ، ج1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة الثانية ، دار المعارف مصر ، ص 275.

[2] **القرآن**، السورة 2، الآية 94.

[3] في شأن دور النبي محمد في الاغتيال السياسي راجع: العلوي (الهادي)، **الاغتيال السياسي في الإسلام**، دار المدى للنشر ، الطبعة الرابعة، دمشق 2004.

[4] الحدود جمع حد وهو في اللغة المنع، وفي الشرع هي عقوبة مقدرة حقا لله تعالى، أما الجنايات فهي ما يجني البشر، أي يحدث ويكسب وهي في الأصل مصدر جنى عليه شرا، والجناية القصاص في النفوس والأطراف، وفي حدود إبن عرفة هو فعل يوجب عقوبة فاعلة بحد أو قتل أو قطع أو نفي. لحمر (حميد بن محمد)، **فتاوى مالك الصغير: الشيخ أبو محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني** ، دار اللطائف لنشر و التوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة 2012، ص 391.

[5] العلوي (الهادي)، من تاريخ التعذيب في الإسلام، **نفس المرجع**، ص ص 9-12.

2) الموت في التاريخ العربي الإسلامي

في أغلب الأحيان انتقل الحكم من دولة لأخرى عن طريق الانقلاب و الاستحواذ على الملك غصبا، كما سعت كل سلالة إلى التخلص من أسلافه عن طريق القتل .

انعكس ذلك على فكر وسلوك الكثير من المسلمين إذ وقع الزهد في الدنيا وترجّي الآخرة، مثال ذلك أن الصوفية باعتبارها التطبيق الحرفي للإسلام، ترى أن المجذوب لا يمكن الإطلاع على موته وحياته، من ذلك أن الشيخ الجزائري أحمد العلوي الذي ذكر أن شيخه توفي حين ولد لكنه واصل العيش، فالصلحاء عابرين للزمن لأنهم أفاقوا من غفلة الحياة نحو نور الموت[1]، فالدنيا سجن المؤمن والموت هو الخلاص منه.

في مقابل احتفاء التراث الشرقي بالموت فقد برزت فكرة موت الإلاه لدى الأنقلوسكسونيين مما ساهم في انحسار تأثيرات الدين والعقيدة[2]، هذه الثورة الفكرية ساهمت في أنسنة الفعل السلطوي والنزول به من الرمزية السلطانية إلى الإجرائية الواقعية، وبالتالي باتت للسلطتين السياسية و الدينية ضوابط سلوكية لا يمكن لهما أن تحيدا عنها.

فهل سينسحب هذا التحول الغربي في شأن علاقة الفرد بالمقدس على تاريخ تونس الحديث، خاصة أن البلاد التونسية بحكم موقعها الجغرافي بقيت تتجاذبها تأثيرات الشرق و الغرب؟

إستهلّ الأتراك حضورهم في تونس بتعذيب موظف حتى الموت ومصادرة أملاكه [3]، مما أثار حفيظة الفقهاء وقتئذ ومنهم إبن عظوم. ثم عرفت البلاد التونسية الكثير من زهق الأرواح أثناء الصراع الإسباني التركي في بر تونس. فقد قام أهل باب سويقة على خيرالدين و كانت بينهم دماء كثيرة إذ مات فيها خلق كثير، و لما نزلت النصارى قابلهم الأتراك بخربة الكلخ وكانت مقتلة عظيمة، ثم هجم النصارى على مدينة تونس ومات منهم الثلث في عهد الحسن الحفصي [4] .

وهنا تعترضنا إشكالية تعداد القتلى في هذه الفترة التاريخية، إذ نجد أن أغلب الكتابات الإسلامية لا تحصر أعداد القتلى في عدد محدد بل نجد الحصر بالكمية " خلق كثير، جموع وافرة، مات فيها الكثير ، مات فيها ثلث سكان الحاضرة ، كثر فيها الموتان...." و هو ما يحيل على تقبل فكرة القتل من خلال عدم الاهتمام بعدد القتلى الذين غالبا ما يكونوا من العوام.

في مقابل ذلك وقع تأريخ الحوادث الكبرى في البلاد كالآفات الطبيعية بأسماء من مات فيها من أعلام البلاد، ففي أيام يوسف داي وفي سنة 1620 وقع طاعون في البلاد والمعروف بوباء سيدي أبي الغيث القشاش لأنه توفي به.

في الفترة المرادية تواصلت الصدامات بين الحكم المركزي وبين فئات واسعة من سكان البلاد، فمحمد باي المرادي حاصر أولاد سعيد بالحامة ومات خلالها من الفريقين خلق كثير[5]،أما مراد باي فقد حاصر جبل وسلات عند نفاق أهله الذين آوا أبي القاسم الشوك ودخل الجبل عنوة وقتل الثائر وجيء برأسه إلى الحاضرة.

و في عهد رمضان باي 1696 اختص بالملك مغنيه مزهود الذي قام بتعذيب رجب خزندار شر عذاب حتى قتل نفسه، أما مراد باي الثالث (بوبالة) فقد أتى على أصحاب عمه بشتى ألوان التعذيب، ثم قام بقتلهم والأكل من لحمهم وأجبر علماء الدين على شرب الخمر. ونتيجة لإسرافه في القتل انقلب عليه إبراهيم الشريف الذي سريعا ما استأنف سيرة سلفه في القتل، وخاصة استهداف البدو ورجال القبائل وكان يسعى للقضاء عليهم و اجتثاثهم من البلاد، وفي عهده أسرف الجند في قتل العرب.

في مقابل تجاهل موت العامة لقي أصحاب الحظوة كل التبجيل، مثل مراد باي باني البيت المرادي، فعند وفاته دفن بجوار مقام الولي سيدي أحمد بن عروس ثم خصص له ابنه تربة في الجامع الذي بناه مراد باي ونقل إليه جثمانه.

II)الموت و الإستراتيجيات السياسية الحسينية

1.استثمار الموت؛ الموت الميري وموت العامة

يمكن القول إن القتل مرتبط بظاهرة الصراع الطبقي الذي تتولى الدولة إدارته من خلال دورها المباشر في سيرورة الإنتاج الاجتماعي، ومن خلال التعبير عن حاجات الطبقة المسيطرة في المجتمع. وغني عن الإيضاح أن البلاط الحسيني كان يعمل على استثمار كل التحولات السوسيولوجية وظواهرها بتسخيرها لخدمة إستراتيجياتها، ومن هذه الظواهر هي شيوع القتل والموت الطبيعي في المجتمع التونسي الحديث .

كانت أولى ملامح استعمال السلطة الحسينية للموت من أجل تشكيل لوحة اجتماعية تناسب شبكة تحالفات المخزن، فقد إهتم البايليك بموت الصلحاء لإبراز مدى قوة ارتباط السلطة برموز الإسلام الشعبي، والحرص على ظهور البايات أثناء المآتم الخاصة بالأولياء.

ففي سنة 1710 توفي الولي الصالح سيدي علي عزوز وهرع لجنازته أهل تونس وبعث الباي أخاه لحضور جنازته، وطلب الناس نقله إلى تونس غير أن أهل زغوان أبوا إلا دفنه في موضع

---

[1] Geoffroy (Eric), La mort du saint en islam , in *revue de l'histoire des religions : les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme* , tome 215, N 1, 1998, p 21.

[2] Le bœuf (Eric), La mort du saint en islam ,*ibidem* , p p 17-34.

[3] قاسم (أحمد)، أوضاع إيالة تونس العثمانية على ضوء فتاوى ابن عظوم، إشراف عبدالجليل التميمي، **شهادة التعمق في البحث** ، كلية الأداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة التونسية، السنة الجامعية 1982-1983، ص 310.

[4] الرعيني القيرواني (محمد بن أبي القاسم) المعروف بابن أبي دينار، **المؤنس في أخبار إفريقية و تونس** ، مؤسسة سعيدان و دار المسيرة للطباعة و النشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت 1993، ص ص 185-186.

[5] **المصدر نفسه**، ص 271.

منيته. فمكان دفن الولي تكتسي أهمية بالغة لأن موضع الدفن قد يجلب البركة والشرف لسكان التخوم، لذلك عدت وفاة الولي سيدي علي عزوز مناسبة لانبثاق صراع بين أهل زغوان باعتبارهم أولي أمر الولي والاولى ببركته وبين أهل الحاضرة باعتبارهم الحاضنة الرمزية لمجد صاحب الخطوة.

عند موت إبراهيم الجمني سنة 1721 بنى الباي على ضريحه قبة حتى تمثّل فضاء للتنفذ وحضور المركز في المجالات القصيّة، فلا ريب أن الاهتمام بالقبة من شأنه جذب مريدي الولي إلى تحالفات المخزن.

من جانبه حزن حمودة باشا على موت إمامه الفقيه حمودة باكير ومشى في جنازته راجلا باكيا، في زمن كان البلاط الحسيني يسعى إلى حشد الدعم اللازم لحرب الجزائر، لذلك أبدى الباي تأثره لفقدان حمودة باكير أمام صفوة الحاضرة.

في نوفمبر 1823 توفي الولي المجذوب يوسف عريفات ودفن بمقام الولي سيدي مصطفى الجزيري وهرع أهل الحاضرة للتبرك بماء غسله، هذا الفعل يشي بأن موت صاحب الكرامة من شأنه أن يكون مناسبة لاستفادة العامة من بركة موته .

إلى جانب أحباب الله فقد أولى البلاط الحسيني اهتماما بالغا بموت الدائرين في فلك البلاط واغتنام موت فرد من الخاصة من أجل إظهار تقدير البايليك لأعوانه وتخصيص جنازة تليق بخدمتهم للسلطة المركزية.

يمكن أن نذكر في هذا الصدد محاولة اغتيال الوزير حمودة بن عبدالعزيز بعد أن سنّ قانون المشارطة المالية، فقام عامل باجة بتدبير محاولة قتله في سياق صراع الدائرين في فلك البلاط بالدفاع عن مصالح باتت ترتج تحت وطأة قرارات هذا الوزير، فالتجرؤ على محاولة اغتيال أحد أعوان السلطة من شأنه تعريض صاحبه للقتل لأن للحاكم وحده حق الإماتة والإحياء.

سعى البايليك إلى استثمار الموت الجماعي والفردي من خلال تسليط الخطايا على الجناة، هذه الخطايا التي مثّلت موردا أساسيا لخزينة الدولة، لذلك كلما زادت عمليات القتل كلما زادت الشروخ الاجتماعية، وإنكفأت المجاميع إلى صراعاتها الداخلية مم يسمح للمركز بتجزئة الفضاء من جهة و مزيد اعتصار السكان ضريبيا من جهة أخرى.

خطية على أولاد زيد من المثاليث ب 101 رأس إبل و 100 رأس غنم على السواسي لفسادهم بعد موت المرحوم محمد باي[1]، إن الفراغ المؤقت في السلطة من شأنه ان يكون سببا في اندلاع أعمال رفض ، وهو تقليد تليد يقوم على اغتنام موت الحاكم لإعلان الثورة على الحكم المركزي.

عدّ الموت من العوامل الدافعة لمسار التفكك و الالتحام في المجتمع، فالسلطة المحلية كانت كثيرا ما تتعرض للقتل نتيجة

[1] أ و ت، **نفس المصدر**، دج ، دفتر عدد 92، ت مارس 1759.

السياسة الجائرة التي يقوم بها المشايخ والقياد بدعم من الهواديق وبتواطؤ من البايليك، دونك في ذلك أن دية الشيخ مثلت ضعف الدية العادية،ألف ريال دية الشيخ علي بن حسن النيجاوي الذي قتله سليم الحافضي وأخبر بها الطيب بن مبارك وتعيين خلاصها على يد قايدهم محمد بن محمد بن عثمان[2]، فإذا علمنا أن القايد والشيخ والهواديق ينالون نصيبهم من هذه الخطايا تأكدنا من أهمية القتل كمورد للأعوان المحليين، فكلما زاد القتل كلما تنامت مواردهم المالية.

أدى تواصل اللقاحية لدى أغلب المجتمعات الشرقية إلى حساسية إشكالية الشرف لدى المجموعات الأولية، مما جعل عمليات القتل المرتبطة بالشرف في تزايد مستمر، من ذلك هجوم نفرين من الطرابلسية على أحد الرعايا وتهجمهما على إبنته بالعيب وهروبهما ومطالبة مجلس الجنايات والأحكام العرفية بالحاضرة بضرورة معرفة أي قبيلة من القبائل هما والقبض عليهما والإتيان بهما من الساحل إلى الحاضرة[3]، و قد تنوعت عمليات القتل المستهدفة للنساء سواء كانت من قبل العائلة أو من خارجها.

دية زوجت (كذا) بلقاسم الشارني ضربها بومنيجل الشارني الرحالي بفاس فماتت بسبب ذلك ،أخبر بها علي بن عبدالله قايد شارن وتقرر خلاصها على يد القايد المذكور [4] .

في ذات السياق بدت ظاهرة الإغارة من أكثر السلوكيات المسببة للقتل بعد عنف السلطة ، إذ أن بعض أعمال الإغارة تخلّف أحيانا بعض الخسائر البشرية . من ذلك إغارة الهمامة على الفراشيش وإلحاق الموت بعروش الفكة، فلم يشعروا إلا والجيوش أحاطت بهم من كل جانب ومكان وهجموا عليهم هجمة واحدة وبادروهم بضرب الرصاص فمنهم من مات ومنهم من انجرح ثم أخذوا في نهب بيوتهم و استخرجوا جميع ما فيها من اختلاف أنواعه حتى استفرغوها و سلبوا نساءهم و تركوهم مكاشيف العورات[5]. و قد تكرر هذه المثال طوال التاريخ الحديث للبلاد التونسية، إذ قد زادت عمليات القتل زمن الآفات الطبيعية نتيجة تنامي أعمال التكدية واللصوصية .

ففي سنة 1819 اندلعت ثورة عارمة بغرب البلاد قضى عليها سليمان كاهية رغم أنها فترة أوبئة ومجاعات وقحط حتى وصل

[2] **المصدر نفسه** ، دج، دفتر عدد 67، ص 32، ت 1757.

[3] **المصدر نفسه**، س ت ، ص 24، م 273، و 24506، ت 1860-1868، مراسلة صادرة عن عمال الطرابلسية إلى الوزير الأكبر تعلقت باستخلاص مال الإعانة والنظر في بعض مطالب الأهالي ونزاعاتهم .

[4] أوت، **المصدر نفسه** ، دج ، دفتر عدد 165، ص 65.

[5] **المصدر نفسه** ، دج، دفتر عدد 2384، مراسلة القايد محمد قعيد إلى الوزير مصطفى خزندار.

الحال إلى حرق اليهود[1]، وقد انطلق الطاعون منذ 1818 في الحاضرة ووصل عدد الموتى إلى الألف في اليوم و دام حتى 1820 .

إلى جانب استثمار الموت فقد رام البلاط الحسيني ترسيخ الشرعية من خلال إشهار قتل المناوئين.

2) الموت السياسي وسياسة الرؤوس المقطوعة

في الفترة العثمانية ساد قانون قتل الأخوة والذي اختطه السلطان بيازيد الأول ثم بات قانونا ثابتا مع محمد الفاتح، وذلك بتصفية الأمراء المنافسين بالاتفاق مع هيئة العلماء [2]، تواصلت هذه السياسة خلال الفترة اللاحقة في أغلب أرجاء السلطنة العثمانية ومنها تونس.

من أجل ترسيخ شرعية الحكم والدفاع عن العرش لجأ البايات إلى سياسة قصّ الرؤوس، فحسين بن علي لم يدخل إلى الحاضرة أثناء صراعه مع الداي محمد خوجة الأصفر سنة 1706 إلا بعد أن أتوه برأس الداي، ثم سارع الباي إلى قص رؤوس معارضيه أمثال إبراهيم الشريف وإبن فطيمة وأحمد بن متيشة.

كما تجسمت سياسة إشهار القتل خلال الفتنة الباشية الحسينية، ففي ثورة علي باشا سنة 1728 وعندما تم القبض على عضده أحمد بن متيشة وتم قصّ رأسه مما عجّل بانحلال الثورة " فما راع الباشا إلا بالناس قدامه هاربة حتى وصلوه بهذا الخبر الموجع أخبروه فما صدّق بنجاة نفسه حتى ركب على ظهر فرسه وسار على وجهه لا يدري أين يذهب وهرب عنه كثير من أصحابه[3]، فمجرد قص رأس أحمد بن متيشة من شأنه إنهاء ثورة عارمة. نفس هذا الصنيع نجده يتكرر مع يونس باي الذي قام بحزّ رأس حسين بن علي وإرساله للحاضرة معلنا بذلك نهاية المعركة بين الصفين الباشي والحسيني لفائدة علي باشا بمجرد قص رأس حسين بن علي وبعثه إلى الحاضرة ليتحقق الناس قتله. كما قام علي باشا بقتل سيد الحنانشة علي الصغير و أخيه سلطان وكذلك بوعزيز بن نصر، وطيف بشلوهم في أسواق الحاضرة كإشارة إلى نهاية تهديد قبيلة الحنانشة ذات السطوة التليدة في تهديد استقرار الحكم المركزي.

و في سنة 1840 توجه أحمد باي إلى جنوب الإيالة لاستخلاص الجباية و لتأمين السابلة و القضاء على أحد كبار" الباندية " الهمامة، وسنة 1844 أمر الباي أحمد زروق بالقضاء على كل فسايدية الهمامة "le plus terrible des bandits"[4]، مما يعني أن البلاط الحسيني مرّ من استهداف الجماعات المتنطعة إلى رموز الرفض والخروج على الطاعة، سواء من مارس الإغارة أو حتى من لم ينسجم مع إستراتيجيات الحكم.

أما في شأن الموت السياسي فقد تعددت أوجهه و حيثياته ، لكنها تشابهت في رغبة كل حاكم في تصفية خصومه والاستئثار بعلامات الملك. فبعد أن تشكلت ملامح صراع بين الباي والداي أمر حمودة باشا الحسيني الحاج أحمد بن عمار باش حانبة بقتل الداي محمد قاره برغلي فسقاه السم وجلس حذوه حتى فاضت روحه، ولم يقم له ما يستحق من جنازة في سعي لتغييب ذكره ولتحذير من سيخلفه بضرورة الانصياع لتوجهات الباي.

كما يمكن ذكر ما تعرض له الوزير يوسف صاحب الطابع سنة 1815 من القتل والتنكيل حتى أن العامة قامت بشي لحمه وأكله وقطع عورته وجرِت جثته إلى الكنسية ليعبث بها اليهود، بعد أن تزايدت تدخلات الوزير في شأن تصريف الحكم وعزمه على إجبار أبناء الباي على كبح جماح شهواتهما، كما أن دوره في صرف الملك من محمود باي لفائدة عثمان باي جعل أبناء محمود باي يعوّلون عليه لتطويع البلاد ثم قاموا بقتله والتمثيل بجثّته في محاولة للقضاء على كل أعوان سلفهم .

دونكم في ذلك كذلك أن حامد بن شريفة ومساعده رجب بوثمرة كانا من أشدّ أعوان المخزن الحسيني حتى أن البايليك كان يناديه ب "ولدنا"[5]، و بعد أن رفع راية العصيان في وجه البايليك وقع التنكيل به من خلال نقله إلى باردو عاريا ثم قتله في السجن، في مسعى لإخافة عرشه و غيره من أعوان السلطة .

في سنة 1863 تعرضت السلطة الحسينية لأزمة مالية فضاعفت في الضرائب ورفض البدو الاستجابة لهذه الزيادة والتف العامة حول علي بن غذاهم كباي للأمة والذي انتهى به الحال سجينا ثم الموت مسموما .

في مقابل تلك العناصر التي تعرضت للقتل فقد برز من داخل رحم السلطة قطاعات بشرية واسعة تمكنت من استثمار هذه السياسة و توجيه آلة القتل وفق مصالحها. في هذا الإطار برز دور الهوادبق في معاضدة عمل المحلة مثل استخلاص الدوايا والخطايا فقد ورد في زمام البايليك أن والد الميت وهو من الهوادبق كان يستخلص الدية من عدة عروش في باجة "دية ولد علي بن مبروك اليونسي الشعيبي طاح في قلتة ماء و خلّص ديته

---

[1] Abel clarim de la rive , *Histoire général de la Tunisie depuis l'an 1590 avant jésus – christ* ,introduction par p mignard , librairie E, démoflys ,paris 1883, p 333.

[2] الضيقة (حسن)، **الدولة العثمانية: الثقافة ، المجتمع والسلطة** ، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ، بيروت 1987، ص 76.

[3] بن يوسف (محمد الصغير)، **المشرّع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي**، المجلد الأول، تقديم وتحقيق أحمد الطويلي ، المطبعة العصرية ، الطبعة الأولى ، تونس 1998، ص 212.

[4] Chérif (MH), Les Mouvements paysans dans la Tunisie du 19 [eme] siècle, in *revue de l'occident musulman et méditerranée*, N 30, 1980, p 27.

دية بوبكر بن عمارة الشريف المساهلي من أولاد يعقوب قتله نصر بن أحمد السهيلي من أولاد القصوري وقريبه مبارك بن الحاج إبراهيم من القبيل ضربوه بالرصاص والحديد فمات من سبب ذلك، أخبر بذلك ولدنا الشيخ حامد بن شريفة في شوال 1203 . **الأرشيف الوطني التونسي** ، [5]الدفاتر الجبائية، دفتر عدد 274، ص 100.

الهواديق وهم علي بن مبروك و يوسف التومي"[1]. دية كنتّ (كذا) هلال الفرشيشي البعصوصي قتلها زوجها ولد هلال المذكور أخبر بها طاهر بن منصور وتعيين خلاصها على يد الباش حانبة 500 دينار[2] .

ما من بد أن غالبية أعوان السلطة تمكنوا من التأثل بفضل شيوع تجارة الموت التي سمحت لهم بإمداد المركز بما يحتاجه من الأموال ولعل ارتفاع أعداد عزيب البايليك نتيجة تزايد الخطايا والدوايا، ويتكون العزيب من دوايا بعض القبائل التي بقيت تتعهد بتربية الماشية مثل الهمامة وورغمة ودريد، خير مثال على استفادة السلطة المركزية والمحلية من عمليات القتل. مثّلت هذه الثروة التي تحصل عليها أعوان السلطة هدفا للغوارة والخنّابة، ففي سنة 1860 قام أولاد أحمد من عمدون بمهاجمة هنشير شيخ من تبرسق وغنموا 280 من البقر و116 من الماعز كما هاجموا هنشير الشيخ وغنموا منه الذهب[3]، كان جبالية الشمال الغربي كثيرا ما يهاجمون الأثرياء خاصة زمن الأزمات الطبيعية.

4 آلاف دية الشيخ مراد الغياثي قتلوه العطيات ودية الشيخ إبراهيم بن بوقرة قتله حسين بن الحاج بعشرة آلاف دينار وألف وخمسمائة دينار دية الشيخ جامع المرزوقي الذي قتله أولاد مرزوق إخوته وأخبر بها عبدالله المناعي[4]، كانت السلطة تحاول في كل مرة الاستفادة من الاضطرابات الاجتماعية إذ أنها غالبا ما تقوم ببيلكة أموال الضحايا وتخطئة الجناة.

الخاتمة

لا مندوحة أن الحركة التكتونية للسلطة التقليدية الشرقية تقوم أساسا على الإخافة والترهيب، ولعل القتل هو أبرز تعبير على هذه السياسة، فالقتل هو فعل عقابي، وهو استثمار للجسد، وخلق للانضباط الذي يعني السيطرة والرقابة على السكان انطلاقا من الجسد الفردي إلى الجسد الاجتماعي. وقد عجّل هذا الأمر بانتهاء الدورة البيولوجية للدولة الشرقية بمجرد فقدانها لأدوات القوة وآليات الضغط والضبط، وأدى تهاوي المثال الدولوي في منطقتنا إلى اصطناع نخبة عالمة تكفلت بإخفاء عيوب الحكم من ذلك التشديد على الفنطازيا التاريخية والكتابات الاستعراضية التي سعت لخلق واقع سياسي واجتماعي وقع إعداد سلفا.

في أروبا ومنذ القرن 18 بدأت مراجعة جذرية لقوانين العقاب وبات للجسد حرمته وقدسيته[5]، ووقع تقنين القتل والتضييق على ممارسته الرسمية، مما جعل السلطة السياسية تميل إلى سياسة الاستبداد الناعم من أجل تمرير إستراتيجياتها.

Photography Oubihi Mohammed

---

[1] **المصدر نفسه**، دج، دفتر عدد 165، ص 53.
[2] **المصدر نفسه**، ص 57.
[3] Cherif (MH), les mouvements des paysans …., *op.cit*, p 29.
[4] أ و ت ، **نفس المصدر**، دج، دفتر عدد 67، ص 3، ت ديسمبر 1773.
[5] فوكو (ميشال)، **المراقبة والمعاقبة ولادة السجن**، ترجمة علي مقلدى ، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت 1990، ص 51.

تقديم

أضحى للذاكرة بشكل عام وذاكرة العبودية بشكل خاص حضور قوي ومؤثر على المستوى السياسي والاجتماعي، كما أن هناك طلبا اجتماعيا متزايدا على التاريخ والحديث في الذاكرة إما لفهم الماضي أو من أجل التصالح معه وتجاوز وصمات العار التي لحقت بالبعض منه، أو قصد تجاوز حالات الحزن والحداد بالوصول إلى نهايات سعيدة عن طريق ذاكرة عادلة ومنصفة، خاصة بالنسبة لضحاياه أو بهدف استدامته وتحويل بعض محطاته إلى أحداث مؤسسة للهويات الفردية والجماعية.1 تساهم ذاكرة العبودية ككل ذاكرة في بناء هوية الأفراد، الحديث عن الهوية حسب الفيلسوف "بول ريكور" هو حديث عن وحدة الذات عبر الزمن.[2]

عادت مسألة العبودية إلى الواجهة السياسية و الإعلامية المغربية بشكل ضمني من خلال مجموعة من الأحداث كالهجرة جنوب الصحراء و العنصرية اتجاه المهاجرين و المغاربة السود على حد سواء و الأشرطة التي تداولتها وسائل الإعلام و التي تظهر بيع مهاجرين سود في ليبيا. تميز المغرب بكثرة العبيد الذين كان أغلبهم سودا، إلى درجة أن كلمة عبد ستصبح مرادفة للأسود. لا زالت صورة الأسود العبد تسكن المتخيل المغربي و تؤثر في حياة الأسود المغربي في الحاضر.

لا زال شبح العبودية يطارد سود المغرب و كل العالم، فمن الضروري التأكيد أن ذكريات العبودية لها تأثير كبير على حياة السود اليومية في الحاضر و من هنا تنبع أهميتها بالنسبة

[1] عبد العزيز الطاهري، الذاكرة و التاريخ،المغرب خلال الفترة الاستعمارية (1912-1956)، دار أبي رقراق، الرباط، 2016، ص9

2 Paul Ricour, Entre mémoire et Histoire,Projet n°248,1997-1998

إليهم[1].أن تكون أسودا في المجتمع المغربي يعني أن تحمل علامة العبودية. يمكن أن ننعت المجتمع المغربي بمجتمع ما بعد عبودي " Post-esclavagiste". بالنسبة لـ " Bendetta Rossi"، ما بعد العبودية لا يجب أن يفهم من خلال منظور خطي كمرحلة لاحقة لمرحلة القضاء على العبودية. فالعبودية و ما بعد العبودية يمكنهما أن يتعايشا في نفس المرحلة الزمنية[2].

تعتبر العبودية حدثا تاريخيا ميز التاريخ الإنساني بشكل عام و التاريخ المغربي بشكل خاص، لكنه ماضي لم يمض بعد، فإذا كانت جذوره متجذرة في الماضي فأغصانه لا زالت ظلالها تطل بقوة على الحاضر. فهم وضع السود على المستوى العالمي لا يمكن أن يقفز على هذه المرحلة التاريخية التي ساهمت بشكل كبير في بناء الوضع الاجتماعي الأسود الراهن . و على هذا الأساس ففهم الوضع الأسود المغربي لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا من خلال ربط حاضر السود بماضيهم الذي لا يمكن اختزاله في العبودية و لكن لا يمكن الإنكار أنها عامل مؤثر و مفسر للكثير من أشكال التمييز التي يتعرضون إليها في حياتهم اليومية و مفسرة أيضا لتمثلات المغاربة للإنسان الأسود. تمثل سود البشرة في المتخيل الاجتماعي المغربي تمثل له تاريخ.يقول "محمد الناجي" في هذا الصدد "يجب العودة إلى الوراء من أجل فهم الحاضر الذي ما فتئ الميت فيه يمسك بتلابيب الحي".[3]

أضحى واجب ذاكرة العبودية المغربية و خاصة السوداء منها، يطرح نفسه اليوم بقوة كمفتاح لفهم وحل الكثير من المسائل الاجتماعية السياسية كالعنصرية اتجاه السود و إدماج مهاجري جنوب الصحراء وعلاقات المغرب الدبلوماسية مع باقي دول جنوب الصحراء.

هدف هذا المقال إبراز غياب اهتمام أكاديمي بذاكرة العبودية و خاصة السوداء منها ، ثم مناقشة أطروحة العبودية المغربية "الرحيمة" كمبرر إيديولوجي يحول دون مقاربة العبودية كذاكرة عنيفة تحتاج الإصلاح والإنصاف، كما سنحاول تفنيد هذه الأطروحة من خلال ظاهرة "الإباق" (فرار العبد) كدليل تاريخي يؤكد قسوة العبودية المغربية، و سنناقش أيضا غياب وعي و تضامن مغربي أسود قادر على استثمار ذاكرة العبودية في فعل سياسي و مطلبي غايته إصلاح الماضي و تبعاته الحاضرة. و سننتهي باقتراحات و توصيات في الموضوع.

ذاكرة العبودية كطابو أكاديمي.

تتبرأمعظم الدول العربية الاسلامية اليوم من ماضيها العبودي و تضعه في خزانة النسيان و تؤكد أن الإسلام دين مناهض للعبودية لا يفاضل بين الناس على أساس لونهم ، الاسلام الذي وظف لتبرير العبودية وظف في مرة ثانية لمناهضتها.

ستوزع الأمم المتحدة في ثمانينات القرن الماضي استمارة حول ظاهرة العبودية و قد أكدت الأبحاث الأولية أن مجموعة من الدول العربيةلا زال بها عبيد كالسعودية و موريتانيا. رفضت 39 دولة ملء هذه الاستمارة من بينها المغرب.[4]

الماضي العبودي المغربي هو ماضي لم يمض أو يمضي بطريقة سيئة واجب ذاكرة العبودية يعود ليفرض عودة المكبوت ، إنه رفض لنسيان أحداث الماضي الأليمة التي تم حجبها.[5]العبودية في المغرب عبارة عن سر يتقاسمه الجميع بما في ذلك سود البشرة. يقول "LozésPatriK"، تاريخ العبودية يتم توارثه من جيل إلى آخر ، في جو من السرية و الحرج [6]. لقد حان

[1]Rama Yade, Noir De France , Calmann-Lévy ,Paris, 2007.P**133**

[2]Pelckmans Lotte, Hardung Christine, « La question de l'esclavage en Afrique : Politisation et mobilisations », Politique africaine 4/2015 (n° 140) , p. 5-22 URL: www.cairn.info/revue-politique-africaine-2015-4-page-5.htm.P6

[3]محمد الناجي، العبد و الرعية، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، الرباط، 2009. **ص14**

[4]ENNajiMohamed,A propos de l'esclavage au Maroc précolonial,Citéin,Colloque, travail et societé,Université Sidi Mohamed Ben Abellah-Fes,Faculté des sciences juridiques economique et sociales, ,Fes 8-10 Avril 1982.P12

[5]Janniepouly , Préface,in Mémoire de l'immigration et Histoire coloniale, sous la direction d'Heidi Saidi, L'Harmattans,Paris, 2007 .P7

6LozésPatrick ,Nous, Les Noirs de France,Dangerpublic,Paris, 2007,P44

وقت تشارك هذا التاريخ، لقد حان الوقت لكي يتوقف سود البشرة المغاربة عن حمل هذا الماضي الثقيل وحدهم و في صمت مؤلم، لقد حان الوقت لكي يحمله الجميع و يعترف به، إلا أن معالجة هذا الماضي تقتضي إصلاحه الذي يبدأ من خلال الاعتراف و الكشف عن رواسبه المعيقة لحاضر السود. العبودية جريمة مورست في حق السود المغاربة. أردنا أو كرهنا فالعبودية و خاصة تلك التي شملت سود البشرة ، هي جزء من تاريخ المغرب الذي لا يمكن إنكاره.

تعتبر مسألة العبودية و أبعادها الإفريقية من بين أهم المواضيع التي تحضر بقوة في الحياة السياسية لمجموعة من الدول الافريقية. كما خصصت لهذا الموضوع في العقود الأخيرة مقالات و مؤلفات أبرزت تعدد أشكال العبودية و تاريخها و آثارها على المجتمعات المعاصرة[1].النقاشات التي تدور حول الماضي أصبحت حاضرة بقوة في النقاشات العمومية، لكنها تثير الكثير من القلق و المخاوف، فالمجتمع يحاول دائما فرض الرقابة أو حجب كل تحليل يمكن أن يضعه موضع مساءلة أو يمكن أن يسيء للصورة المثالية التي يريد أن يقنع بها الآخرين[2].

يؤكد "الحسين بولقطيب" أن "بعض الظواهر التاريخية تقابل إما بالتهميش أو اللامبالاة من طرف بعض المؤرخين الذين يمكن نعتهم بالرسميين أو المسالمين في أضعف الأحوال. و الموقف السلبي لهؤلاء المؤرخين من تلك الظواهر، إنما تعود جذوره في اعتقادنا إلى مواقفهم الفكرية من جهة، ثم انعدام الجرأة لدى أكثرهم من جهة ثانية. ولعل التهرب من إثارة قضية الرقيق في المجتمعات العربية الإسلامية يعد أسطع مثال على الانتقائية التي تميز أعمال هؤلاء المؤرخين"[3]. و يؤكد أيضا أن إثارة موضوع نظام الرق و العبودية ليس عيبا أو جرما بل الجرم و العيب هو التستر الأكاديمي و السياسي على حقبة تاريخية ميزت بممارسات لا إنسانية في حق الكثير من البشر و قد كان للسود نصيب الأسد في هذه المعاناة التي تعتبرها الكثير من الدول الغربية جريمة في حق الإنسانية. يرد الحسين بولقطيب الكتمان و السرية التي تحيط بالعبودية في المجتمعات العربية والإسلامية "إلى تداخل الماضي و السياسي في الأبنية السياسية لهذه المجتمعات. فتداخل "الكان" من "الآن" يعتبر سمة بارزة من سمات التاريخ العربي.[4]لقد لعبت العبودية دورا مهما في اقتصادات مجموعة من الدول العربية في العصر الوسيط. كما أن اقتصاداتها الحاضرة يعود فضل ازدهارها لهذه اليد العاملة المجانية و المرنة. و هذا ما تؤكده كتب النوازل الخاصة بهذا العصر و المليئة بالفتاوى التي تهم حياة العبيد.

يؤكد "شوقي الهامل" أن هناك ثقافة صمت منسوجة حول العبودية و العنصرية في المجتمع المغربي. وقد وصف العبودية في المغرب في مؤلفه "سود المغرب" بـ"الطابو الأكاديمي" . العبودية كانت حاضرة في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام و قد استمرت إبانه و بعد نزول القرآن[5]. منذ القرن السابع ميلادي ، الجيوش المسلمة، بقيادة الرسول "محمد"، ستنطلق في غزوات سريعة و عنيفة ستغير وجه العالم. لقد كانت هذه الغزوات مدفوعة من خلال اعتبارات روحية و كذلك اقتصادية و مادية. لقد كانت وعود الغنائم تحفز هذه الجيوش على القتال و غزو أراضي جديدة. إن التوسع التدريجي للإمبراطورية الإسلامية رافقه توسيع لأعداد الأسرى، لقد خلقت هذه الغزوات وضعية جديدة صارت فيها

---

[1]Pelckmans Lotte, Hardung Christine, « La question de l'esclavage en Afrique : Politisation et mobilisations », Politique africaine 4/2015 (n° 140) , p. 5-22 URL: www.cairn.info/revue-politique-africaine-2015-4-page-5.htm.P5

[2]Élisabeth Cunin , Postface. Une perspective comparative sur les « sociétés post-esclavagistes , Politique africain ;2015/4 (n° 140). www.cairn.info/revue-politique-africaine-2015-4-page-83.htm.P9

[3]الحسين بولقطيب، أوضاع الرقيق في المجتمع العربي الوسيط ، الرق في تاريخ المغرب،ندوة من تنظيم مختبر تاريخ التراث بجهة الغرب الشراردة بني يحسن،جامعة بن طفيل ،كلية الآداب و العلوم الإنسانية القنيطرة،2010.ص25

[4]**نفس المرجع**

[5]Chouki El Hamel, El Hamel Chouki, Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam,Africainstadies, Cambridge uncersity Press,2013.P2

العبودية مسألة مفروضة من طرف الواقع أي بفعل تزايد عدد الأسرى الذين تم تحويلهم إلى عبيد[1].

لم يسلم المغرب هو الآخر من هذه الغزوات. فالمغرب الأقصى أي المغرب حاليا ، كان هدف سلسلة من الهجمات العسكرية العربية التي تمخض عنها القبض على أعداد كبيرة من الأسرى الأمازيغ، الذين سيبعثون إلى الشرق كعبيد. إن هذا العنف الذي رافق هذه الممارسة اللاإنسانية هو من أبعدها من الذاكرة الرسمية المغربية و المقررات الدراسية التي تناقش فقط العبودية التي مارسها الآخر الأجنبي غير المسلم.

لم يهتم الباحث العربي المسلم بالنسبة لمحمد الناجي، بقضية الاسترقاق، لأن هذا الدين الجديد مارس نوعا من الافتتان جعلهم يقرون بأنه دين ساوى بين البشر رغم اقرارهم أنه لم ينه العبودية بشكل نهائي. هذا الافتتان بوهم المساواة بين البشر، أبعد هذا الدين عن مساءلة الظواهر التمييزية[2].

إضافة إلى هذا الافتتان هناك نوع من الحرج الذي يثيره كل نقاش أو مساءلة للاسترقاق و العبودية في بدايات الاسلام الأولى و الآيات القرآنية التي تؤكد حضوره من دون تجريمه أو تحريمه.

و من بين أهم المعيقات أيضا التي حالت دون الاهتمام بموضوع الرق في المغرب هو دمج دول عربية في شمال افريقيا مارست الاسترقاق كتونس و الجزائر و أيضا المغرب في دول "الجنوب" التي كانت من أبرز ضحايا الاسترقاق. إن نعت الجنوب الذي استفادت منه هذه الدول العربية ساهم في انصهار الجلاد والضحية في خانة ضحايا العبودية. لقد كانت افريقيا من أبرز ضحايا الاسترقاق و ما دام المغرب دولة افريقية فهو ضحية و بهذا سيستفيد من الاعفاء من المساءلة عن ماضيه العبودي.

تعتبر أطروحة العبودية المغربية "الرحيمة" التي لم تأخذ شكلا زراعيا كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية من بين ما يعيق اليوم الاهتمام بذاكرة العبودية كذاكرة عنيفة تستوجب الإصلاح و التصالح. لطالما نظر للعبودية المغربية من زاوية الرحمة نظرا لطبيعتها المنزلية حيث العبد "عضو" من أعضاء العائلة. فهل حقا كانت العبودية المغربية عبودية رحيمة؟ و هل يمكن الجمع بين العبودية و الرحمة؟ و هل شكل العبودية المغربية المنزلي كان يعفي العبيد من المعاملة القاسية؟ ما هي الأدلة التي تفند هذه الأطروحة؟

أطروحة العبودية المغربية "الرحيمة".

يسوق "محمد الناجي " أمثلة لمجموعة من الباحثين و المفكرين المغاربة و الكولونياليين الذين أكدوا في وصفهم للمجتمع المغربي على طبيعة العبودية "الرحيمة" حيث يصف "جيمس غراي جاكسون" "James Gray Jackson" عبودية المجتمع المغربي بالإنسانية و لا يمكن مقارنتها بمعاناة العبيد السود في المزارع الأمريكية و يضيف أن العبد مندمج في العائلة المغربية متشبث بها إلى درجة أنه لا يريد التحرر .[3]

رغم كل هذه الشهادات يسجل "محمد الناجي" ضرورة مساءلة واقع حال السود كعبيد في المجتمع المغربي هل حقا معاملة هؤلاء العبيد كانت جيدة؟ و ماذا نقصده بالمعاملة الجيدة و المعاملة السيئة؟ هل معاملة الجيدة يمكن حصرها فقط في غياب العنف و الاستغلال المفرط في المزارع تحت سوط السيد؟ كيف يمكننا الجمع أصلا بين العبودية و المعاملة الجيدة؟ أ ليست العبودية في حد ذاتها نموذج المعاملة السيئة في أقصى تجلياتها؟ هل صيد الإنسان و خطفه و تهجيره عبر الصحراء و بيعه في الأسواق و إخصاؤه و حرمانه من حرية الاختيار و بيع أطفاله معاملة جيدة؟ كيف يمكن استنتاج هذه المعاملة الجيدة في غياب معطيات دقيقة حول حياتهم اليومية؟

الأطروحة المروجة لإعفاء سلطة الماضي و الحاضر من أية مساءلة سياسية أو مسؤولية أخلاقية، هي أن الرق المغربي لم يكن يشكل خطرا اجتماعيا و العبد كان يقبله و لا يحتج عليه نظرا لما كان يضمن له من خدمات. لقد منعت سلطات الحماية الفرنسية النخاسة بالمدن و البوادي و قضت بذلك

---

1 AbdellahTourabi ;Au pays des esclaves , Cité in ;,zaman,Novembre 2013,N36.p42

[2]محمد الناجي، العبد و الرعية، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، الرباط، 2009،**ص 60**

[3]EnnajiMohamed,A propos de l’esclavage au Maroc précolonial,Citéin,Colloque, travail et societé,Université Sidi Mohamed Ben Abellah-Fes,Faculté des sciences juridiques economique et sociales, ,Fes 8-10 Avril 1982.P6

على تجارة العبيد دون القدرة على منع العبودية التي استمرت داخل المنازل المغربية التي كانت تمتلك عبيدا و تحتجزهم.

اشتهرت العبودية المغربية بنعت "الرحيمة" مقارنة مع الشكل الأوربي و الأمريكي.هذه العبودية "الرحيمة" استعملت كمبرر أطال عمر العبودية في المغرب و كان حجة لدى الكثير من المفكرين القدامى والمعاصرين للتخفيف من حرج استعباد الإنسان "لأخيه" الإنسان . و قد استعملت الكثير من الأحداث التاريخية لتأكيد هذا العنف الرحيم ، فغياب ثورة العبيد في الأندلس و المغرب خلال العصر الوسيط قدمت لها العديد من التفسيرات و أبرزها أطروحة أن وضع العبيد في المغرب لم يستدع الثورة مادامت معاملتهم كانت معاملة إنسانية، كما أن تبني المغرب للديانة الإسلامية فيه تبني لسياسة العتق التي يشجعها هذا الدين زد على ذلك حجة أن شكل هذه العبودية المنزلي كان أرحم بكثير من الشكل الزراعي الذي اشتهرت به الدول الغربية. كما أن الكثير من السود استطاعوا أن يتسلقوا أعلى المراتب السياسية.

استطاع الكثير من العبيد في المغرب من الانعتاق والتدرج رغم وضعية العبودية التي من المفترض ان تسجن العبد الأسود في وضع الاقصاء والحرمان من أية إمكانية في الترقي الاجتماعي. هذا الاستثناء الذي يلغي هذه القاعدة يعكسه مقال "رحال بوبريك" الذي أضاء من خلاله سيرة حياة "الناجم الخصاصي" ذلك "العبد الذي استطاع أن يصبح قائدا في مجتمع عبودي"[1]. لكن تتبع سيرته الذاتية و ما عاناه كطفل من تعذيب و خطف و استغلال و حتى إبان تقلده منصب "قايد"، من نظرة دونية و نهاية مؤلمة في قلب حياة مزرية . في الكثير من الأحيان وضع العبد كان تطوريا لكن هذا التطور لا يستطيع الخروج من دائرة الدونية الاجتماعية والإقصاء يؤكد "Orlando Patterson"، فالمخصي الأكثر قربا من السيد يبقى عبدا ويمكن أن يكون أيضا العبد الأكثر خضوعا[2].بالنسبة "OLIVIER PÉTRÉ-GRENOUILLEAU"، يجب تصحيح أطروحة العبودية "الرحيمة" المميزة للمجتمعات العربية الإسلاميةو يجب أيضا تصحيح صورة أن الرق الشرقي كان لغايات إيروتيكية خليلات و مخصيون.[3]ادعاء العبودية "الرحيمة" الاسلامية قائم على أساس ظاهرة العتق و تردده و ليس على تحديد ملموس لأوضاع العبيد و حياتهم اليومية التي تميزت بالتنوع. فاختلاف وظائفهم مع وظائف عبيد العالم الجديد لم يعفهم من وضع عبد مسلوب الحرية. كما أن وصول بعض السود إلى مناصب سياسية عالية لم يعفهم من التبعية للسيد "الأبيض" و من نظرة المجتمع الدونية.

يجب أن تأخذ مقاربة العبودية بعين الاعتبار مميزات المجتمع و ليس الاتخاذ من نظام المزارع الأمريكية مرجعا، لا يمكن مقاربة العبودية من خلال وضعها في مقياس ريتشر للقهر. و الأكثر من ذلك و كما يقول "مالك شبل" ما يهم ليس عدد العبيد أو شكل العبودية بل مبدؤها ، و المبدأ الذي تقوم عليه وحشي .

يؤكد محمد الناجي صعوبة تكوين معرفة تاريخية عن أشكال المعاملات السيئة التي كان يتعرض إليها العبيد في المغرب في غياب وثائق و شهادات مكتوبة، فالاستوغرافيا المغربية لم تهتم كثيرا بحياة العبيد اليومية[4]. أما الكتاب و الفقهاء و تحت ضغوط اجتماعية و سياسية غيبوا ظاهرة معاناة العبيد[5]التي تفضحها ظاهرة الإباق، التي ليست سوى نتيجة طبيعية لمعاملة سيئةوغيابها أيضا ليس سوى خوف من عواقبها الوخيمة. هذا الغياب يشكل إعاقة معرفية لكل باحث مهتم بيومي العبيد. في ظل هذا الغياب التجأ بعض

[1] رحال بوبريك، العبودية بين القاعدة و الاستثناء، الناجم لخصاصي أو "العبد" الذي أصبح قائدا، الرق في تاريخ المغرب، تنسيق، ع. عينوز، ع. بل فايدة و م. الغرايب، منشورات كلية الآداب العلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 2010،ص 210

[2] Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Gallimard, Paris 2004,P536.

[3] Pierre Ndoumai, On ne nait pas Noir on le devient, l'Harmattan, PAris,2007.P11

[4] Ibid.P7

[5] عبد الإله بنمليح، لماذا لم يعرف الغرب الاسلامي الوسيط ثورة العبيد، منوعات حليمة فرحات، جامعة محمد الخامس، معهد الدراسات الإفريقية، الجمعية المغربية للدراسات التاريخية، 2005ص82

المهتمين بموضوع العبودية المغربية بمنهجية السيرة الذاتية التي قاربوا من خلالها حياة عبد معين واستنتجوا من خلالها ما يمكن أن يعيشه العبدي الذين عاصروه كسيرة "القايد عبد الله" التي تحدث عنها "محمد الناجي"[1] و سيرة "الناجم لخصاصي" المدرجة في مؤلف المعسول للمختار السوسي و التي أعاد تتبع مسارها "رحال بوبريك"[2] . الوثائق التي يعبر فيها العبيد أنفسهم عن وضعية العبودية التي يعيشونها تبقى نادرة و ثمينة. ليست هناك أصوات داخلية تعبر عن ما عاشه العبيد المغاربة فأغلب الوثائق أصوات خارجية و تحمل الكثير من القيم و الأحكام المعيارية ضدهم[3].

اعتمد الكثير من المؤرخين المغاربة لتفنيد أطروحة العبودية "الرحيمة" على الشهادات الضمنية و غير المباشرة التي عبرت عن قساوة ما تعرض إليه العبد الأسود في المغرب. و أهم دليل على معاناة العبيد هي محاولاته المتكررة للهرب رغم ما يمكن أن يتعرض إليه من عقاب، مع العلم أن المجتمع المغربي لم يعرف ظاهرة مجتمع العبيد الآبقين فهرب العبد في بعض الدول لا يعني فقط التحرر بل أيضا تكون مجتمع فرعي يضم الفارين من العبودية. في المغرب الفرار كان يعني إما إلقاء القبض على العبد الفار و ما يعقب ذلك من تعذيب قد يصل حد القتل ليكون عبرة للعبيد الآخرين أو السقوط في يد سيد آخر و في مشاكل أخرى حيث قد يكون السيد الجديد أكثر قسوة من السيد القديم .

ظاهرة الإباق أو الفرار من قسوة العبودية.

ظاهرة العبد الآبق أو ما يسمى بالفرنسية " Le Marronnage "من بين أهم الشهادات التاريخية التي تؤكد المعاملة القاسية للعبيد السود في المغرب . فأن يهرب العبد و هو موقن جيدا بما يمكن أن يتعرض إليه من عقاب قد يصل حد الموت شهادة معبرة و صادقة لما يتعرض إليه من أشكال العنف القاسية و أبشعها الحرمان من الحرية و الاستقلال الذاتي. فرار العبد و رغم علمه بالنتائج الوخيمة التي قد تترتب على ذلك و التي يمكن أن تصل حد القتل لا يعني شيئا آخر في نظرنا سوى أن الموت أرحم من ما كان يعيشه في حياته اليومية تحت سلطة سيده و كل أفراد عائلته.

دراسة إباق العبيد بالنسبة لـ"عبد الإله بنمليح" " هو تعبير صريح عن موقفهم من أوضاعهم المادية والاجتماعية ، و من الممارسات التي عانوا منها"[4]. لقد كان هرب العبد في المغرب حلما و هذا ما يعكسه المثل الشعبي القائل " قل للأسود اشتعل لو كنت سلطان؟ قال نخذ ألف مثقال و نهرب" .

خلدت الكثير من المؤلفات و الأفلام لشخصية العبد الفار، كزنجي سوريناm في رواية "المتفائل" Candide لـ "فولتير" و "كونطا كنطي" في الفيلم الأمريكي "جذور"، أما الأفلام المغربية التاريخية التي تلمح فقط لظاهرة العبودية من خلال شخصيات عبيد سود تساهم هي الأخرى في ترويج أطروحة العبودية "الرحيمة". فهي لم تتطرق لظاهرة الفرار كشكل من أشكال مقاومة العبيد في المغرب حيث غالبا ما تقدم العبد الأسود كإنسان راض بعبوديته و سعيد بها و مندمج في العائلة التي ينتمي إليها و أن أقصى أشكال العقاب هي التخلي عنه أو تزويجه. يظهر العبد الأسود وفيا في الأفلام المغربية لسيده فهو يظهر في صورة خادم يخفي عبدا، فحتى السيد، أو بالأحرى المخرج، عندما ينادي عبيده مثلا في كل من مسلسل "دار الضمانة" أو "السيدة الحرة" يستعمل لفظ "لخدم" من أجل تقنيع وضع العبد المزري بقناع وردي. الكثير من الأسر كانت تنادي عبيدها بالخدم أو الأبناء أو المربيات ك"دادا" .[5]

حاربت السلطة السياسية إباق العبيد و تصدت إليه كما عرف المشرق الإسلامي في القرن التاسع الهجري وظيفة "الناشد" و الذي كانت مهمته رد العبيد إلى أسيادهم مقابل أجر. في عهد المولى اسماعيل كان الهرب من أخطر الجرائم و عندما يقبض على العبد الآبق يكبل مدة طويلة ويضرب من

---

[1] محمد الناجي، العبد و الرعية، ترجمة مصطفى النحال، المكتبة الوطنية ،الرباط،2009.ص 64

[2] رحال بوبريك، العبودية بين القاعدة و الاستثناء، الناجم لخصاصي أو "العبد" الذي أصبح قائدا، الرق في تاريخ المغرب، تنسيق، ع. عينوز، ع. بل فايدة و م. الغرايب، منشورات كلية الآداب العلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، 2010،

[3] المرجع السابق، ص184

[4] **نفس المرجع**

[5] Malek Chebel, L'esclavage en terre d'islam: un tabou bien gardé, Fayard, Paris, septembre 2007.P59

200 إلى 300 ضربة و في بعض الأحيان يتم إعدامه.كما أن المخزن في القرن التاسع عشر لم يكن يعيد العبد إلى سيده بل تم دمجهم في جيش السلطانين سيدي محمد بن عبد الرحمان و الحس الأول.

يؤكد المختار السوسي في مؤلفه "المعسول" أن شيخا نصح أبناءه بعدم إيواء ثلاث : "القاتل و العبد الآبق(الفار) و الهارب من سلطة السلطان". يسوق "عبد الإله بنمليح لشهادات تفضح الممارسات القاسية في حق العبد الآبق و خاصة الكي و قد استشهد بالسقطي الذي يشير مثلا إلى كي العبد و الأمة و اعتبره ممارسة قاسية . كما تشير نازلة إلى كي ثبت وجوده في جارية، فاعتبر عيبا يوجب ردها و هو ما تسجله نازلة أخرى طرحت على ابن الحاج، بخصوص عيب ظهر في أمة بعد موتها... فألفى فيها عند غسلها كيا فاحشا من معدتها إلى سرتها.[1] يعرض "عبد الإله بنمليح" أبيات شعرية مستقاة من "كتاب الدعائم" لـ"ابن النظر العماني" تلخص ما يمكن أن يلحق العبد الآبق:

و إذا مثل مولاها بها عتقت منه بضرب أو حرق
و ذوات الشعر إن حلقها ثم لم ينبت لحول مذ أن حلق
وقع العتق فيها واقع إن لم يكن صلم أذنا أو خرق

كما أن الهرب حسب القانون الفقهي كان يلغي مسألة العتق أو يؤجلها. و بهذا فاتخاذ قرار الهرب كان يقتضي التفكير مليا في الكثير من العقوبات و العواقب.

إلى جانب الخطف و التهجير و إبعاد الأمهات و الآباء عن أطفالهم ، كانت تواجه العبد في المجتمع الاسلامي مجموعة من العراقيل التي تعيق سلمه الاجتماعي كالحرمان من الارث و الزكاة و غنائم الغزوات و منع الزواج من الحرة أو الحر و الحرية و الاغتصاب و الإخصاء و الكي و الجلد و التجويع و الصلب و التمثيل بالجسد و استبدال الاسم الأصلي باسم جديد حيث يتعرض العبد إلى فقدان الهوية، العبد هو شخص من دون هوية[2]. وحتى بعد منع المستعمر للعبودية عانى السود من الخوف ، فقد كان يعيش على شفة حفرة مطلة على تجربة قاسية .

يلخص "عبد الحق بنمليح" معاناة العبيد في قوله:" وقفنا على الرقيق و هو يعمل في الحقوق الزراعية وراعيا للماشية و ممتهنا لبعض الحرف كالبناء و التعدين... و مشاركا في الأعمال التجارية، كما وقفنا على خدماته داخل البيت و خارجه، لا يرجو مقابلا سوى غذاء و لباسا يحقق أدنى ضرورياته، فكان جزاؤه غذاء لا يشبع بطنه، و لباسا لا يستر سوى عورته، و مأوى مجهول العنوان، كل ذلك في ظروف قاسية و صلت حد ضربه و كيه بعد شتمه، كما لم يلق سوى تغييب اسمه و علاقته النسبية، ثم تجريده من فحولته، والمتاجرة في عرضه، و وضعه في خانة من درجة دنيا، و حتى إباقه تم التصدي له بعنف. لا تعتبر حالة انتقام الجواري من سيدهن عن استنفاد الرقيق لكل وسائل مقاومة هذا التنكر و هذه المعاناة"[3] و بهذا فإباق العبيد في المغرب كان نتيجة لمعاملة تقوم على العنف المتعدد الأشكال المسلط على العبيد.

السود المغاربة و غياب استثمار ذاكرة العبودية

حاولت مجموعة الدراسات الاهتمام بحفدة العبيد أو من ينظر إليهم كذلك، لكن نادرة هي الدراسات التي حاولت مقاربة حراك هؤلاء الأشخاص الذين يشكل بالنسبة إليهم الماضي العبودي اليوم عاملا مساعدا في التحديد الهوياتي و بناء أشكال تضامنية. فالماضي العبودي لا يمثل فقط عامل إقصاء و تهميش بل أيضا عاملا مؤسسا لحراك اجتماعي رافض لأشكال مختلفة من الرفض الاجتماعي التي ليس سوى استمرار لرفض ماضي. إن هذا الحراك يقارب العبودية كواقع معاش أو كواقع موروث مساهم في بناء دونية السود في الحاضر. الذاكرة هي شكل من أشكال استمرار مجموعة إنسانية ما، هي بالضرورة ذاتية. أما التاريخ يبحث عن الموضوعية و يدعو إلى تجاوز الذاكرة. التاريخ هو إعادة بناء الماضي بالاعتماد على الوثائق. كما قد يستعين بالذاكرة أو

---

[1] عبد الإله بنمليح، لماذا لم يعرف الغرب الاسلامي الوسيط ثورة العبيد، منوعات حليمة فرحات، جامعة محمد الخامس، معهد الدراسات الافريقية، الجمعية المغربية للدراسات التاريخية، 2005ص80

[2] Testart Alain. L'esclavage comme institution. In: L'Homme, 1998, tome 38 n°145. De l'esclavage. pp. 31-69. DOI : 10.3406/hom.1998.370415 www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_145_370415 P36

[3] المرجع السابق ص83

الذاكرات و يقارنها و يقابلها من أجل بناء تاريخ، بينما الذاكرة تستعمل التاريخ لصالحها و تخيطه على مقاسها.[1]

يؤكد "باب ندياي" أن على السود التوحد على أساس ذاكرتهم المشتركة وإبعاد كل الاختلافات الإثنية والسياسية و الدينية و الاجتماعية و الثقافية . تحتاج الأقلية دائما إلى ذاكرة أو فرصة تمكنها من التموقع في الفضاء العمومي. و هذا ما حصل في فرنسا عندما استطاع سود البشرة تنظيم أنفسهم و الخروج إلى الشارع لبسط مطالبهم، و قد استغلوا في ذلك الكثير من الأحداث التاريخية و الاجتماعية . ستساهم مجموعة من الأحداث في البروز الإعلامي " للقضية السوداء" في فرنسا سنة 1998 كالذكرى 150 لإلغاء العبودية و فوز الفريق الفرنسي بكأس العالم المكون من لا عبين سود ساهموا بشكل كبير في صناعة هذا الفوز، سنة 1999 سيرفع في فرنسا "التجمع من أجل المساواة" دعوة ضد وزارة الثقافة و تهموها بتشويه صورة السود و نشر أحكام قيمية حولهم. و في سنة 2000 سيقاطع كل من الممثل الفرنسي Luc Saint-Eloyو الروائية الفرنسية CalixtheBeyala, حفل "السيزار" و سيأخدون الكلمة من فوق منصته للتنديد بالتمثيلية الإعلامية الضعيفة للسود في فرنسا و في كل حملة انتخابية رئاسية يعمل السود الفرنسيون على التذكير بوضعهم و عنصرية المجتمع الفرنسي. و لاحظنا أيضا كيف أن سود الولايات المتحدة الأمريكية يستغلون كل الأحداث التي يمكن أن تخدم نضالاتهم كأحداث عنف الشرطة و إعصار "كاترينا"...

يعاني السود في غياب تضامن أسود من عقم إنتاج ذاكرة جماعية التي لا يجب الخلط بينها و بين الذاكرة التاريخية التي ينتجها المؤرخ معتمدا على منهج لفهم الماضي و مساءلته بموضوعية. لقد استطاعت بعض الايديولوجيات السياسية و الاثنية في المغرب بلورة ذاكرة جماعية تحمل الكثير من الذاتية و الرمزية ويحضر فيها تضخيم الأحداث كمذكرات و شهادات سنوات الرصاص التي توظف في صراعات القوى اليسارية المعارضة و الطبقة الحاكمة في المغرب. هناك غفو ثلاثي عن ذاكرة العبودية في المغرب أولا غفو الدولة المغربية، ثم ثانيا غفو الجمعيات الحقوقية و أخيرا غفو السود أنفسهم.

الفرص التي تمنح نفسها للفاعلين الاجتماعيين تستدعي استثمارا جيدا يمكنهم من الولوج إلى الفضاء العام السياسي و الاعلامي أي يمكنهم من إسماع مطالبهم و إظهارها و الظهور معها. لكن في ظل غياب وعي أسود و تضامن أسود و مثقف عضوي أسود يخسر السود المغاربة الكثير من الفرص لطرح وضعهم الاجتماعي للنقاش و منح قضيتهم مرئية إعلامية و سياسية.

خاتمة:

صار اليوم من الضروري الاعتراف بالعبودية، و هو بمثابة إصلاح رمزي و أخلاقي.اعتراف لا يضعف الوطن بل يقويه.العبودية حدث تاريخي لا يمكن الرجوع إلى هذا الماضي العبودي و إصلاحه و لكن يمكن إصلاح آثاره في الحاضر.إصلاحهذا الماضي يمكن أن يمر من خلال إصلاح الحاضر. لا يعني الإصلاح هناتقديم مكافآت مادية لحفدة العبيد، فالكثير من السود المغاربة هم حفدة عبيد و من بينهم رجال أعمال أثرياء من غير المعقول أن يطالب بتعويض مالي و من غير المعقول أيضا منحه هذا التعويض الذي قد يعتبره إهانة. الاصلاح هنا لا يجب أن يكون إصلاحا فرديا بل جماعيا، أي إصلاح غايته تخفيف وطأة التاريخ و الماضي الذي تراكم في الحاضر و أنجب لا مساواة اجتماعية و اقتصادية و رمزية بين البيض و السود. كتقديم منح دراسية لأبناء السود و منحهم أبناء حفدة السود الخماسة أراضي و إنهاء تبعيتهم للبيض مالكي الأراضي. اعتماد سياسة "الكوطا" في الولوج لمجموعة من المجالات و خاصة تلك التي يغيبون عنها بشكل كبير كالمجال الاعلامي المرئي و المجال السياسي.

و أخيرا، عودة المغرب إلى الاتحاد الافريقي و و عودة الاهتمام بجذوره الافريقية و تحسين صورة المهاجر الافريقي الأسود لا يمكن أن تستقيم إلا من خلال أداء واجب الاعتذار و من دون هذا الاعتذار تبقى كل محاولات العودة مجهضة.

---

[1]Hubert Tison, l’histoire et la mémoire de la colonisation dans l’enseignement,in Mémoire de l’immigration et Histoire coloniale, L’Harmattans,Paris, 2007.p32

ملتقيات التاريخ
Les Rendez-Vous de l'Histoire

تنظم الجمعية المغربية للمعرفة التاريخية

ملتقيات التاريخ
الدورة 12

الحرب

21-22-23 نونبر 2018

المكتبة الوطنية للمملكة المغربية - الرباط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

/assmph /AmphMa /+AmphMa /AmphMa

www.amph.ma

مقدمة:

إن السؤال الذي ما فتئ يراودني وأنا بصدد تحضير هذه المداخلة،هو كيف أقدم بحثا يرضيني منهجه كباحث ويثيرني مضمونه كمتلقي؟والأهم من هذا وذاك هو كيف يمكن أن يساهم هذا البحث في إضافة شيء لموضوعه،لا سيما إذا كان الموضوع المطروح في هذا الملتقى حديث العهد بالدراسة والنقاش ويحمل في طياته أبعادا متعددة ومختلفة المناحي.

فمنذ العصر الحديدي خطا الجنس البشري قُدماً إلى الأمام ليكتسب قدرة فائقة على التحكم بكل عوامل الإنتاج،وقد أدّى انتقال الإنسان من الزراعة إلى الرسملة ثم التصنيع،إلى بناء مدن العصر الحديث، وهو ما حمل في طياته تبعات إيجابية وسلبية في ذات الوقت،وقد تفجر النمو الاقتصادي-الاجتماعي بمعدلات مهولة،رافقته للأسف تكلفة بيئية باهظة،فقد شهدت العقود الثلاثة الماضية تزايد سكان المناطق الحضرية في العالم بمقدار 65 مليون نسمة في المتوسط سنوياً، وهو ما يعادل إضافة سبع مدن بحجم مدينة شيكاغو كل عام،وحسب إحصائيات عام 2014 كانت هناك 28 مدينة عملاقة في العالم تضم في جنباتها 453 مليون نسمة،وبما أن نسبة 54 في المائة من سكان العالم تعيش الآن في المناطق الحضرية فإن المدن تعاني من ثلة من المشكلات المختلفة الناجمة عن تزايد الهجرة بين القبائل([1]) في البوادي ([2])ومنها إلى المدينة([1]) بحثا عن الأفضل،وتشمل هذه المشكلات

---

[1])لقد طرحت مسالة القبيلة في المرحلة الكولونيالية بالمغرب وفي غالبية الدراسات التي أنجزت حول المجتمع المغربي على انها احد العوائق الموضوعية والواقعية سواء من اجل التوغل في البلاد او لتطبيق ما عرف بسياسة التهدئة عند الجنرال ليوطي،مما استدعى الاهتمام بمعرفة جزئياتها بشكل دقيق ومعرفة مجالها لتسهيل عمليات الولوج إليها واحتلالها،وهذه الدعوة التي تبناها جنرالات فرنسا كانت حافزا لعدد من البحوث النظرية والميدانية حول القبائل المغربية من حيث التنظيم والعلاقات مع الجوار والمخزن ونقط الضعف والقوة....،وانظر:الهادي الهروي،القبيلة- الإقطاع والمخزن مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث(1844-1934)،مطابع افريقيا الشرق،الدار البيضاء ،2005.- جمال حمدان ، جغرافيا المدن ، عالم الكتاب ، القاهرة ،ط2،بدون تاريخ،ص330 وما بعدها.-حامد عبد الهادي،المجتمعات العمرانية الجديدة بين العالمية و المحلية ،دار غريب،القاهرة ، 2000 ، ص23

Et Regarde :Saint Beuve .La Question du Maroc .Etude Géographique-Politique et Militaire.Imp Editeur Militer . Paris .1903. P36

[2])يصعب جدا إعطاء مفهوم شامل للفظ البادية لصعوبة إيجاد تحديد دقيق وموحد لها لما يطرحه الأمر من تباين في فهم المتخصصين سواء في الجغرافيا او علم الاجتماع او حتى في علم الطوبونيميا،ومن تعدد في الخيار المنهجي لتقعيد هذا المفهوم،بحسب حقول المعرفة والعلوم وطبيعة الاهتمام والتناول،إضافة إلى ما للبادية من امتداد وعوامل القرب او البعد عن المراكز الحضرية،مع الأخذ بعين الاعتبار علاقاتها بالسياسة والمجتمع والاقتصاد وغيرها من المعالم المادية والسوسيوثقافية.وقد شكلت

الشح الحاد في المرافق الأساسية، والأزمات البيئية، وارتفاع مستويات التلوث وغيرها،وكل هذه العوامل تمزق على ما يبدو نسيج المدن المختنقة بالفعل وبِناها التحتية البالية،ووفقاً للتوقعات فإن هذه الاتجاهات ستتواصل،ومن المنتظر أن ترتفع النسبة الإجمالية لسكان العالم القاطنين في المدن إلى 66 في المائة بحلول عام 2050 ،وفي العادة فإن المدن توفر نسبة تتراوح ما بين 70إلى 80 في المائة من الناتج المحلي الإجمالي في كل بلد، وهي تعتبر القوى المحركة الرئيسية للنمو الاقتصادي العالمي على أنه على الجانب الآخر، الذي قد لا يحسب له مخططو المدن الحساب على نحو كاف، فإن المدن تنتج نسبة 50 في المائة من المخلفات العالمية إلى جانب 60 في المائة من الانبعاثات العالمية لغازات معادية للبيئة،كما أن ثمة ضغط متصاعد على الموارد الطبيعية المتوافرة مثل الماء،والأرض، والوقود الأحفوري وغيرهم،وهناك مخاوف عالمية متزايدة الآن بشأن قابلية بقاء البِنى التحتية القائمة للنقل،وتوفير الرعاية الصحية الوافية،والحصول على التعليم،والسلامة الكلية للعدد المتزايد من السكان في المناطق الحضرية. مع حلول القرن الحادي والعشرين، أدى الاتساع غير المسبوق في تقنية المعلومات، اختراعاً واستخداماً، إلى نقل العالم بشكل متسارع من عصر الصناعة إلى عصر المعلومات، ومن مظاهر ذلك بروز مصطلحات ومفاهيم أصبحت جزءِ من الحياة اليومية للمجتمعات،وبرزت مفاهيم مثل التجارة الالكترونية والأعمال الالكترونية والنقود الالكترونية،والبريد الالكتروني والتعليم الالكتروني والجامعة الالكترونية والمدينة الالكترونية بالإضافة إلى مجالات أخرى عديدة. وقد أدى كل ذلك إلى ظهور مجتمع المعلومة الذي أصبح لزاما علينا الانخراط فيه.

إن المدينة بنظر الكثيرين الأساس واللبنة الأولى الذي تترعرع فيها الحضارات وتبنى فيها المجتمعات، ولقيام حضارة راقية ونشوء مجتمع متناسق مع نفسه ومع الآخرين سهر بناءو المدن على مر العصور على بناء مدنهم ومجتمعاتهم بالطريقة التي تحقق الأهداف المجتمعية في عصرهم[2]وقد أفرزت

البادية المغربية بما تضمنته من أنماط عيش وتفاعلات موضوع اهتمام الباحثين والدارسين الأجانب قبل وبعد فرض الحماية،كما اهتمت السوسيولوجيا الاستعمارية بجمع المعطيات حول المناطق والقبائل المستوطنة وتوظيف المعلومة خدمة لعملية التوغل بالبوادي المغربية.

Et Regarde :Jean Pelletier , Villes Et Urbanisme Dans Le Monde , éditions Masson , Paris , 1989 , p 13

[1]) تعتبر المدينة ظاهرة اجتماعية ارتبط وجودها بوجود المجتمع الإنساني واختلف نمطها باختلاف المراحل التاريخية والاقتصادية التي قطعتها الإنسانية و كانت دائما محل اهتمام الباحثين و الفلاسفة عبر العصور.وعندما نحاول إعطاء تعريف دقيق للمدينة، فإننا نواجه صعوبة في ذلك،فهي لا تخص مصطلح المدينة وحده لأن الكثير من الباحثين في العلوم الإنسانية وخاصة علماء الاجتماع يدركون ماذا تعني كلمة(المدينة)، و لكن أحدا لم يقدم تعريفا مرضيا لها، و هذا لأنها في نظرهم ظاهرة معقدة تولدت عن تفاعل عدد من العوامل المتشابكة،ومن ثم اختلف العلماء في تعريفهم لها فظهرت تعريفات مختلفة حسب وجهة نظر كل عالم وتخصصاته،وفي هذا الإطار فقد عرفها العالم الاجتماع المستشرق ماكس فيبر على أنها:" على أنها : ذلك الشكل الاجتماعي الذي يؤدي إلى ظهور أنماط متعددة و ملموسة في أساليب و طرق الحياة،مما يسمح بظهور أعلى درجات الفردية الاجتماعية،وهي بذلك وسيلة للتغير الاجتماعي التاريخي"،في حين عرفها المستشرق لويس ويرث بأنها:"المركز الذي تنتشر فيه تأثيرات الحياة الحضرية إلى أقصى جهات من الأرض، و منها أيضا يتخذ القانون الذي يطبق على جميع الناس،وهي موقع دائم للإقامة يتميز بكبر الحجم و ارتفاع الكثافة السكانية، ويسكنه أفراد غير متجانسين اجتماعيا"،كما يعرفها الباحث يفس شالاس يقوله:" المدينة دوما تدهشنا بتطوراتها،فهي لا تظهر دوما بما ننتظره منها، لذا فيجب علينا دوما أن نقرأ و نحاول قراءاتها حتى نتطلع إلى الأمل والمستقبل الى غير ذلك من التعاريف.وانظر:-محمد عاطف غيث،علم الاجتماع الحضري:مدخل نظري،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1995،ص125 .- مصطفى عمر حمادة،السكان و تنمية المجتمعات الجديدة، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، 1998 ،ص43 .- الطاهر أجغيم:"تطور المدن وعلاقتها بالبيئة المحيطة"،مجلة الباحث الاجتماعي،العدد 7، مارس 2005،ص179 -180.- محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، عالم المعرفة ، الكويت ، د. ت ، ص17.-علي سالم الشواورة،جغرافية المدن،دار المسيرة للطباعة والنشر،ط1، 2012، بدون مكان.

-Et Jean Remy, La ville : Phénomène économique, deuxième édition :economica,2000 .pp108-109.

-Yves Chalas , L'invention de la ville , édition Economica Paris 2000 p1.

- Solon Pierre Marlin , Choay Françoise , Dictionnaire De l'Urbanisme Et De l'Aménagement ,Presses Universitaires De France , 1988 , p 881.

- J.Bastié , B.Desert , La Ville , Edition Masson , Paris ,1991 , p 340

[2])لقد ظهرت عدة نظريات تناولت هذا الموضوع و عالجته من جراء سرعة التحضر وكانت اولاها بانجلترا كتاب تحت عنوان (مدن في تطور)للمستشرق باتريك جيدس (Patrik Geddes)والذي حاول أن يحلل فيه العلاقات الوسطية في الإقليم الوظيفي للمدن و يعالجها مستعملا جدوله المشهور: سكن ، عمل ، سكان ،كما أن غيديس هو أول من استعمل مصطلح إقليم المدينة ، كما حاول أن يحدد مجال نفوذ المراكز العمرانية في الوسط و يطور شبكة حضرية متزنة مستقبلا بإضافة مدن جديدة صغيرة الحجم لنشاط المدن الكبرى في الوظائف الحضرية ، و تقلل من هيمنتها و تخفف عليها الضغط في مختلف مجالات الأنشطة الحضرية،كما أن المخطط الانجليزي ابنوزر هوارد(Ebenezer Howard) وضع كتاب (المدن الحدائقية المستقبلية او مدن الغد الحدائقية) (the Garden City) حيث وضع اسس نظريته سنة 1898،و فكر في مدينة خالية من المشاكل تقدم لسكانها الخدمات و الراحة ،إذ كانالاعتقاد السائد وقتئذ أنه لا يوجد في مجال المدن أو القرى إلا أحد احتمالين : المدينة بكل مقوماتها و أنشطتها التجارية و الصناعية و السكنية و كثافتها السكانية و حياتها الاجتماعية المفككة و القرية بمقوماتها الطبيعية و ما فيها من هدوء الريف و جمال الطبيعة و نقاء الطقس و ترابط الحياة الاجتماعية ، إلا أن هوارد بنظريته برهن على إمكانية مزج المدينة و القرية ليتخلص كل منهما من سلبياته.وفي القرن20 بلغ مفهوم تجديد المدن وتحديثها أوج تطوره وأصبح

التجارب الناجحة مجتمعات متكاملة متناسقة وحضارات قوية، بينما أفرزت التجارب الفاشلة مجتمعات هلامية وحضارات مفككة وآيلة للسقوط. واليوم تعصف على مستقبل المدن رياح التقدم التقني في مجالات عديدة منها تقنية المعلومات والحواسيب حتى أصبحت الحوسبة ظاهرة لا يمكن تجاهلها في الحياة اليومية للمدن. وقد شاعت هذه الظاهرة في بعض المدن العصرية حتى أصبح ينعت بعضها بنعت المدينة الالكترونية او الرقمية، كما أن منافع المدن الرقمية تكمن بالأساس في تحفيز التنمية الاقتصادية من خلال زيادة حجم الاقتصاد واستحداث فرص العمل في قطاعات تكنولوجية واعدة، وتحسين نوعية الحياة حيث تحسّن المدن الرقمية حياة المواطنين بالعديد من الطرق، عبر توفير الأرضيات المناسبة لهم للوصول الصحيح إلى مجموعة من الخدمات، والاستدامة البيئية حيث تطبّق المدن الرقمية التكنولوجيا للحدّ من هدر الموارد على غرار المياه والكهرباء.وهو ما أكده بشكل واضح المستشرق أولاف إيكر،الشريك في بوز أند كومباني حين قال:"إنّ **الخطوة التالية تقضي بتطبيق الرقمنة مباشرة في التخطيط الحضري،وذلك بهدف إنشاء مدن رقمية، أو منظومات ذكية ذات قدرة أكبر على مواجهة تحدّيات النمو والتوسع،وعلى النقيض من المدن التقليدية، والتي أنشئت بشكل عشوائي، يتم تصميم المدن الرقمية على أساس إطار متعدد المستوى لتقنية المعلومات والاتصالات ضمن بنية تحتية متكاملة،مما يجعلها أقدر على تقديم الخدمات المتكاملة ذات القيمة المضافة على غرار الصحة الإلكترونية والحكومة الإلكترونية والنقل الإلكتروني وغيرها**"([1]).

إذن ما هي المدينة الالكترونية؟وهل هي جزء من المدينة الاعتيادية بمبانيها وشوارعها أم أنها مختلفة؟ والى أي حد يمكن تعديلها و هندسة بنياتها وإجراء تعديلات عليها كحفر الشوارع وتحديث المؤسسات وتصليح شبكات الألياف البصرية لتتماشى والمد الرقمي العالمي؟من يسكنها وما هي مقومات ساكنتها ؟ أتراها موطن للمواطن الالكتروني أم للمواطن العادي؟ ما المستوى المطلوب الوصول إليه للعيش في المدينة الرقمية ؟ وما مدى معرفة الساكنة بالحاسوب وأجهزة العولمة لاستغلال ما تتيحه المدينة الرقمية؟ كيف نروج للمدينة الرقمية ونشجع السكن بها؟ ماهي التحديات التي انبثقت في وجه تطور المدن الرقمية وأعاقت مسارها الحداثي؟ وأخيرا هل يحق لنا الحديث عن المدينة الرقمية وإمكانية بلورت مقوماتها في مغرب القرن21؟وانطلاقا من كل هذا فقد أصبحت الحاجة ملحة على أصحاب القرار ومُسيري العالم للتفكير بجدية في حل جذري للمعضلات التي أصبح العالم يتخبط فيها وذلك إما بتعزيز المدن باعتبارها القوى المحركة للنمو الاقتصادي أو الاهتمام عوضاً عن ذلك بالمسائل المرتبطة بتزايد عدد السكان واستجابة لهذا التحدي بالذات فقد سعى المتخصصون والمهتمون بأمر تطوير المدن إلى إنشاء ما أصبح يعرف مؤخرا بالمدن الذكية ورسم خطى واضحة لطريقة إرشاد المدن لتغدو رقمية ذكية ومستدامة في الآن نفسه.

المحور الأول:المدينة الرقمية بين اختلافات تعريفها وابرز خصائصها وخدماتها التفاعلية:

1:تعاريف المدينة الرقمية وعلاقاتها المتشعبة بتكنولوجيات المعلومات والاتصالات الحديثة:

المدن أو المباني الذكية (Smart)هو اسم سبق وجوده منذ نهاية السبعينيات في أدبيات الهندسة المعمارية، حيث كان يطلق على المباني الحديثة آنذاك، وتطلق هذه التسمية على المباني من حيث شكلها الخارجي ومدى استعمالها لمواد وخطوط وأشكال حديثة مثل استعمال الإضاءة النيونية([2])

يمثل سياسة تخطيطية قائمة بذاتها ،فاعتبرت مدينة" New Town " البريطانية مرجع لمصممي المدن الجديدة ، و ظهرت أول مدينة بضواحي لندن"Letch Worth" سنة 1903، وبعدها مدينة" Welwyn "سنة 1920 ومن هنا كانت البداية لعهد جديد من المدن التي اصبحت في الوقت الراهن نموذج معماري يقتدى به في التوسع العمراني في مختلف بلدان العالم المتطورة أو حتى السائرة في طريق النمو و التي تملك الإمكانيات المالية الضخمة،و الخبرة التكنولوجية التي يتطلبها إنشاء مثل هذه المستوطنات الحضرية الراقية في مجال التجهيزات الحضرية المتنوعة و المتكاملة ، أو الوظائف و الخدمات التي تؤديها هذه المدن الجديدة في إطار شبكة حضرية متزنة و متناسقة. وانظر:-مصطفى عمر حمادة ، المدن الجديدة : دراسة الأنتروبولوجيا الحضرية ، دار المعرفة الجامعية ، دون مكان،2008،ص4 .- خلف الله بوجمعة ، العمران و المدينة ، دار الهدى ، عين مليلة،الجزائر ، 2005 ،ص127 -128.- غسان سمان:"المدن الجديدة في الوطن العربي و دورها في التنمية المستديمة"،مجلة المدينة العربية ،نشر منظمة المدن العربية،الكويت ، العدد 94، 2000 ، ص**21**

[1])انظر: محمد المخلفي:"بناء المدن الرقمية الطريق الوحيد للتنمية المستدامة "،مجلة الرياض، العدد 16708،بتاريخ الأحد 22 جمادى الأولى 23/1435 مارس 2014م

[2]) النيون هو عنصر كيميائي من الهالوجينات التي تتصف بأنها إذا ما أضيفت إلى مصباح ضوئي زادت من توهجه وأعطته بريقاً مختلفا،والنِّيون عنصر كيميائي يشغل جزءًا واحدًا من 65,000 جزء من الغلاف الجوي للأرض. اكتشفه الكيميائيان البريطانيان السير وليام رامزي وموريس وليام ترافرس عندما كانا يدرسان الهواء السائل، في عام 1898م. تنبأ رامزي بوجود هذا الغاز قبل ذلك بعام. وقد أطلق رامزي وترافرس على الغاز اسم النيون طبقًا للكلمة الإغريقية التي تعني الجديد(نيو)،ومصباح النيون هو مصباح كهربائي اخترعه العالم الفرنسي جورج كلود سنة 1911،وهو يختلف عن المصباح الكهربائي المشتعل بسلك التنجستين وعن مصباح الفلوريسنت إذ أنه يتميز عنه بأنه لا يصدر حرارة ولا يستهلك كثيراً من الطاقة لذلك تجده شائعاً في المحطات

والليزر والخطوط الحادة والأشكال الفضائية([1])،بينما اسم المباني العبقرية المثقفة أو التقنية(Intelligent) فهو أحدثها ويطلق على المباني سواء كانت ذكية أو كلاسيكية أو عصرية لكن بشرط أن تستعمل تقنية الأرقام والحاسوب لمعظم الشبكات الداخلية والخارجية وربطها بنظام إدارة المبنى ببروتوكول الإنترنت ،ويعني ذلك ضمان كفاءة التشغيل للمبنى بدقة وكفاءة تؤدي إلى التوفير في استعمال الطاقة والأيدي العاملة .ويبقى أحدث تلك الأسماء وهو إضافة اسم المباني أو المدن
الخضراء، والمقصود به إضافة إلى كون المبني ذكيا أو مثقفا فإنه يجب أن يصل إلى مرحلة من التحكم بالطاقة ليصل معدل ما يبعثه المبنى من الكربون الملوث للجو درجة الصفر(Zero Emission) وذلك يتطلب مواصفات عالية من العزل الحراري واستعمال الأجهزة التي تستعمل غازات لا تصدر التلوث،وفي مجموعها كمبان ذكية وخضراء هناك علاقة قوية وأساس لتكوين المدن الذكية أو المثقفة والخضراء.فالمدن هي التي تربط تلك المباني بالبنية التحتية، خاصة شبكات الاتصالات والإنترنت لتربط كل نقطة تقنية في كل مبنى بالشبكة العامة للمدينة عن طريق شبكة الموجات العريضة .وتوجد الآن مجموعة كبيرة من الشركات المتخصصة في تقنية أجهزة و روبوتات لتحويل المعلومات الرقمية إلى أعصاب حركة تقوم بالتحكم في فتح وإغلاق والتعرف على مستخدمي المبنى مربوطة بأجهزة الأمن والسلامة،و يمكن لشركة المياه والكهرباء قراءة العدادات من بعد .وتستطيع إدارة المرور معرفة عدد السيارات في مواقف كل مبنى ومواعيد خروجها لتحدد مواقع الازدحام وتخطط لتلافيها([2]).

لقد طغى على الساحة التكنولوجية في السنوات الأخيرة مصطلحات من شان المدن الرقمية/الذكية/ الإلكترونية/ الإيكولوجية /التكنولوجية /المستدامة، وبالتحديد منذ أكثر من عقد من الزمن والتي تسعى إلى توفير بيئة رقمية صديقة للبيئة ومحفزة للتعلم والإبداع وتسهم في توفير بيئة مستدامة تعزز الشعور بالسعادة والصحة وقيمة المواطنة وهي بذلك تهدف إلى الاستفادة من قدرات تكنولوجيات المعلومات والاتصالات في نظم الإدارة الحضرية لخلق مدن ليست متقدمة اقتصادياً واجتماعياً فحسب، بل ومصمّمة أيضاً لتحقيق الاستدامة البيئية.وقد تم استخدام مصطلح المدينة الذكية /الرقمية لأول مرة في المؤتمر الأوروبي للمدينة الرقمية في عام 1994م،وفي سنة1996 دشن الأوروبيون مشروع المدينة الذكية الأوروبية في عدد من المدن حيث لاقت نجاحا متواضعاً ثم تبنت السلطات الأوروبية بشكل أساسي مدينة أمستردام كمدينة رقمية تلتها مدينة هلسنكي.،وفي الولايات المتحدة برزت عدة محاولات لإعلان بعض المدن كمدن رقمية إلا أن معظمها أخذ الطابع التجاري وليس الطابع المدني الشامل للمدينة([3]).وهناك أكثر من تعريف لهذه المصطلحات وأحيانا أكثر من تسمية،ورغم أنها تختلف باختلاف الأهداف التي يحددها المسئولون عن تطويرها،وباختلاف أولوياتها وأغراضها،فإنها جميعا تشترك في ثلاث ملامح رئيسية: البنية التحتية لتقنية المعلومات والاتصالات، والإطار الإداري المتكامل المحدد بعناية للمدينة الرقمية-الذكية، والمستخدمين الأذكياء،فلكي تعمل الأنظمة الالكترونية الكثيرة في المدن الرقمية-الذكية وتتكامل فيما بينها وتتناغم، لا بد من التقيد الدقيق بهذه المعايير،والأهم من ذلك كله أن يتمتع المستخدمون بالمهارات التقنية المطلوبة التي تتيح لهم التفاعل مع الخدمات الذكية وتحقيق الاستفادة القصوى منها؛ فدور المدن الذكية لا يقتصر فقط على إتاحة استخدام الأجهزة الذكية، بل يمتد ليشمل تدريب قاطنيها على استخدامها كما ينبغي.وهي شروط أساسية لنجاح هذه المدن وفعالية خدماتها([4]).

كما يُطلق مصطلح المدن الذكية على الأنظمة الإقليمية ذات المستويات الإبداعية التي تجمع بين النشاطات والمؤسسات القائمة على المعرفة لتطوير التعليم والإبداع،وبين الفراغات الرقمية التي تطور التفاعل والاتصالات، وذلك لزيادة القدرة على حل المشكلات في المدينة.وهناك أيضا المجتمع الرقمي أو

واللافتات والواجهات ومع ذلك يتفوق عليه مصباح التنجستين في وضوح الرؤية.

[1])انظر: عبد الله ابراهيم الفايز،تطبيق معايير المباني الخضراء في مدننا أصبح ضرورة"،جريدة الاقتصادية السعودية،العدد925 ،غشت 2007.

[2])انظر:مهى سامي كامل،"عمران المدن نحو مستقبل أفضل"،ص9،مقال ضمن أعمال مؤتمر الإسكان العربي الأول،المنظم بمصر أيام 23-26 دجنبر 2010، تحت شعار(استدامة البناء في المنطقة العربية وخاصة البيئة الصحراوية)،تحت إشراف جمهورية مصر العربية ووزارة الإسكان والمرافق العمرانية، وبدعم من المركز القومي لبحوث الإسكان والبناء وجامعة الدول العربية ومجل وزراء الإسكان والتعمير العربي

[3])انظر:فهد بن عبد الرحمان الصالح:"المدن الذكية:خيال الماضي وحقيقة الحاضر"،مجلة الرياض،العدد 14107، السنة 1428 /2007،ص5.

[4]) انظر:ديفيد فوكنر:"بنية تحتية من اجل مدن ذكية مستدامة جديدة"،مجلة أخبار الاتحاد الدولي للاتصالات،العدد 2 ،2016، ص5-7.

الجماعة الرقمية(Digital Community)، والمدينة الرقمية والجماعة الذكية (Smart Community)،ومدينة المعلومات والمدينة الإلكترونية(e-city) وهي مصطلحات ذات طبيعة واحدة تشير إلى مجتمع رقمي مترابط يجمع بين البنية التحتية لاتصالات النطاق العريض،وبنية الحوسبة الخدماتية(Service-oriented infrastructure)التي تقوم على أساس معايير الصناعة المفتوحة والمرنة،والخدمات المبتكرة لتلبية احتياجات الحكومات والعاملين فيها والمواطنين والوافدين عليها والشركات...،ويتميز البعد الجغرافي أو ما يُعرف بالحيز المكاني للمجتمعات الرقمية بالتفاوت والتنوع بحيث يمكن أن تتمدد تلك المجتمعات من منطقة بالمدينة إلى تجمع متروبولي([1]) متعدد الملايين من البشر.وفي الوقت الذي توفر فيه المدينة الرقمية خدمات حكومية قابلة للتشغيل البيني على الإنترنت والتي تمكن من التواصل مع أي مكان لتحويل العمليات الحكومية الرئيسية، داخليا كان ذلك سواء عبر الإدارات والموظفين أو خارجياً بالنسبة للمواطنين والشركات،فإنه يمكن الوصول إلى خدمات المدينة الرقمية من خلال الأجهزة اللاسلكية المحمولة ويتم تمكينها أو تشغيلها من قبل بنية شركة موجهة لتقديم الخدمات بما في ذلك خدمات الويب (web)،ولغة الرقم القابلة للامتداد (XML) وتطبيقات البرامج المرنة المعبأة أو المجهزة ([2]).

إن بعض المختصين في حقيقة الأمر يعمدون إلى تضييق مفهوم المدن الرقمية/الذكية بل واستخدامه فقط لوصف مكان يستفيد بشكل كبير من تكنولوجيا المعلومات والاتصالات(ICT)وحصرها بالهواتف والبطاقات والأماكن الرقمية أو أي شيء ذكي،كما يعتبرون أية وسيلة الكترونية تستخدم لتحسين الحياة الحضرية هي إذن مبادرة لمدينة ذكية/رقمية،إلا انه ووفقا لمصطلحات التخطيط اللغوي فان هذه المدن تتجاوز بكثير ما قد يدركه معظم الأشخاص وعلى الرغم من ذلك فلا تزال هناك بعض الاختلافات عند تعريف المدينة الرقمية ،وعلى هذا الأساس يعرفها المهندس ريك روبنسون:"بأنها تسعى بشكل منهجي إلى إيجاد وتشجيع الابتكارات في مجال أنظمة المدينة المتاحة بواسطة التكنولوجيا مما يؤدي إلى تغيير العلاقات بين إيجاد قيمة اقتصادية واجتماعية من جهة واستهلاك الموارد من جهة أخرى،ويؤدي بالتالي إلى المساهمة بطريقة متناسقة لتحقيق الرؤية والأهداف الواضحة المدعومة بالإجماع السائد بين المساهمين في المدينة"([3])،وهناك مفهوم آخر يعتمد الناحية النظرية كان قد أطلقه سنة2011 المستشرق كاراجليو آيت إل أثناء محاضرة له بجامعة أمستردام والذي جاء فيه:"يمكن تعريف المدينة بأنها ذكية عندما تساهم الاستثمارات في رأس المال البشري والاجتماعي والبنية الأساسية لوسائل الاتصال التقليدية في دعم التنمية الاقتصادية المستدامة وفي إيجاد نوعية راقية من الحياة،مع الإدارة الحكيمة للموارد الطبيعية من خلال العمل الجماعي والالتزام والإدارة القائمة على المشاركة"([4])،أما الاتحاد الأوروبي فيعرفها بأنها:"تلك التي تجمع المدينة والصناعة والمواطنين معا لتحين الحياة في المناطق الحضرية من خلال حلول متكاملة أكثر استدامة،ويشمل ذلك ابتكارات تطبيقية وتخطيط أفضل وإتباع منهجية أكثر تشاركية وكفاءة وطاقة اكبر وحلول نقل أفضل واستخدام ذكي لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات....،وبذلك فهي المدينة التي تحقق أداء جيدا في جميع هذه المجالات الستة من خلال تفاعل مشترك بين القطاع الاقتصادي والحوكمة والنقل والبيئة والحياة مع مواطنين يتمتعون بالوعي و الاستقلالية "([5])

إن إدماج تكنولوجيات المعلومات والاتصالات في العمليات الأساسية للمدن الرقمية المستدامة مهم لتحقيق التنمية والاستدامة كما أن بمقدور هذه التكنولوجيات أن تساعد في إنشاء تلك المدن من خلال الابتكار، وكذلك عبر إعادة تصميم العمليات القائمة ويمكن أن يشمل ذلك تطبيقات، وتكنولوجيات وأنظمة جديدة للطاقة الذكية بكل أنواعها(النقل

---

[1]) والمدن المترو بولية: هي المدينة العظمى أو المدينة الكبيرة ، و لها خصائص المدينة الصناعية التي تتميز بتقسيم العمل ، و ينتظم وجودها حول الإنتاج الذي تنتجه ، و هي تتمتع بموقع حضري يسيطر على الإقليم برمته و ريفه و حضره ،و تسمى أيضا بالمدن المليونية ، و تمتاز بكثافة عدد السكان بشكل فوق العادي ،و تتركز فيها كل مظاهر النشاط الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي ، بحيث تصبح بحق " المدينة الأم. " وانظر:داليا حسين محمد الدرديري، " المدن الجديدة منطلق للتنمية العمرانية" ، مجلة المدينة العربية ، العدد 126 ، سنة 2006،ص46 -47.- سيد عبد العاطي السيد،علم الاجتماع الحضري– مدخل نظري-ج 1،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2003 ،ص313.- حسين عبد الحميد و أحمد رشوان،مشكلات المدينة (دراسة في علم الاجتماع الحضري)،نشر المكتب العربي الحديث،الإسكندرية،2002،ص5

[2])انظر:أليس كوومان(*Alice Cowman*)،"المدن الذكية:هل المدن الذكية هي مدن مستدامة؟"، مجلة بيئة المدن الالكترونية(مجلة تصدر عن مركز البيئة للمدن العربية)،العدد8،ماي2014،ص(8-10).

[3])انظر:ماريتسا فارجاس،"المدن الذكية بين الحلم والحقيقة"،مجلة بيئة المدن،العدد 8،ماي2014،ص4.

[4])Et regarde :M. C. Luis, W. Klaus, Smart Cities Applications and Requirements, European Technology Platform, 2011.

[5])انظر:فاليري شافر:"المدن الرقمية –الذكية واعادة التدوير"، مجلة بيئة المدن،العدد 8،ماي2014،ص18.

الرقمي والمباني الالكترونية وإدارة المياه الذكية، والحكومة الذكية...)([1])،كما باستطاعة تكنولوجيات المعلومات والاتصالات أن توفر نهجاً استراتيجياً متكاملاً للاستدامة والذكاء في المدن الرقمية،وأن تجعل منها عوامل تمكينية أساسية في التنمية الحضرية .كما أن إدماج هذه التكنولوجيات في البنية التحتية الحضرية القائمة المدن الرقمية يضطلع بدور حيوي في تحقيق الأهداف المسطرة لهذه المدن المعاصرة مع اهتمام خاص بالأهداف الرامية إلى تشييد بُنى تحتية صامدة،وترويج التصنيع الجامع والمستدام ورعاية الابتكار والسعي إلى جعل المدن والمستوطنات البشرية جامعة وآمنة وصامدة ومستدامة،وبمقدور هذا الإدماج أيضاً أن يقوم بدور حاسم في النهوض بمستويات التعليم،و تحقيق المساواة بين الجنسين،وإذكاء الوعي بشأن مسائل حقوق الإنسان، وتعزيز التعاون العالمي من أجل التنمية.

وصفوة القول إن العلاقة الجدلية القائمة بين اعتماد المدن الرقمية على تكنولوجيات المعلومات والاتصالات وضرورة وجود الرقمنة لتسيير مثل هذه المدن جد ضرورية لأنهما معا يشكلان محفزات لتحقيق الركائز الثلاث للتنمية المستدامة ألا وهي النمو الاقتصادي، والإدماج الاجتماعي، والتوازن البيئي،وأما من حيث المسائل البيئية فإن باستطاعة تكنولوجيات المعلومات والاتصالات أن تقدم الدعم عبر خطط الرصد والإبلاغ الخاصة بانبعاث غازات الدفيئة واستهلاك الطاقة،كما أنها يمكن أن تساعد في توفير منتجات مستدامة باستخدام مبادئ التصميم المراعي للبيئة والممارسات الفضلى، بما يغطي التطوير، والتصنيع، ومعالجة المنتجات بعد انتهاء عمرها الوظيفي.وتحقيقاً لهذه الغاية فإن الترويج المدن الذكية المستدامة يمكن أن تحقق أحلام البلايين من المواطنين في التمتع بنوعية أفضل من الحياة وإن خيار المدن الذكية المستدامة لم يعد خياراً فحسب بل إنه غدا ضرورة واجبة تفرضها المعطيات وتوجبها الوضعية الراهنة،إذ لا يجب أن تظل فكرة المدن الرقمية مجرد حلم بعد الآن،فبإمكانها حسب المتخصصين في المجال أن تكون واقعا من خلال إتباع منهجية أكثر شمولية تتمثل في القيام بدمج البنية التحتية والتخطيط الحضري والهندسة المعمارية والثقافة والتراث وتكنولوجيا المعلوميات مع المؤسسات الحكومية والسلطات والمجتمعات الإقليمية والمحلية فنكن بذلك قادرين على معالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية للحصول على مدينة رقمية ذكية ومستدامة على المدى الطويل.

2:بعض الخصائص المُمَيِّزَة للمدينة الرقمية:

ومن الخصائص المميزة للمدينة الذكية الأداء العالي في مجال الإبداع، وذلك لأن الإبداع وحل المشكلات من أهم ملامح الذكاء([2])،ذلك أن المدينة الذكية هي تجمع عمراني يضم ثلاثة عناصر أساسية :تقني، واجتماعي، وأساس بيئي، فهي ومن ثَم ثلاث مدن في واحدة وهي:افتراضية/معلوماتية، ومعرفية، وبيئية، وهي المكان الذي يلتقي فيه العالم الافتراضي والواقعي.ومن الناحية التقنية هي مدينة رقمية وافتراضية، إذ تزود بتقنيات المعلومات والاتصالات، والشبكات اللاسلكية،الواقع الافتراضي، وشبكات أجهزة الاستشعار، بحيث تشكل عناصر أساسية من البيئة العمرانية، كما أنها عبارة عن تمثيل رقمي متعدد الطبقات للمدينة المستقبلية الواقعية بوصفها نظاماً لتشغيل المجتمع الذكي، وللإدارة العمرانية الذكية، أو البيئات الذكية الرقمية.أما من الناحية البيئية، فهي مدينة صحية بيئياً، حيث تتوافر فيها شبكات لتوزيع الطاقة، والتقنيات البيئية النظيفة،واستخدام موارد الطاقة المتجددة.ومن الناحية الاجتماعية، هي مدينة ذكية وإبداعية ومعرفية، إذ تركز على النشاطات المعرفية، وتتمتع بنسبة عالية من التعليم والإبداع، كما تعتمد بشكل أساسي على إبداعية الأفراد، ومؤسسات إنشاء المعرفة، والبنية التحتية الرقمية للاتصالات وإدارة المعرفة([3]).

والأسئلة المحورية التي تطرح نفسها علينا بشدة هل هذه المدينة الرقمية مدينة مستقلة بذاتها؟ أم أنها تعتبر أحد أجزاء المدن العادية المعروفة التي تأوي الإنسان وفيها حياته ومعاشه؟وهل هي تغير حضري يرى بالعين من خلال مخططات المدن؟ أم هو تغيير ينعكس على الممارسات الحضرية داخل المدن فيكون له تأثيره على المخططات ولكن لا يرى موقعًا لها على تلك المخططات؟ ...كل تلك التساؤلات يمكن الرد عليها من خلال تعريف المدينة الرقمية و التي هي مدينة خيالية غير مرئية بل غير ملموسة، حيث أن عناصرها لا تتمثل في شيء مادي ملموس مثل الطوب أو الحديد أو الخرسانة، بل تتكون من أجهزة كمبيوتر وخطوط تليفونات واتصالات الكترونية،فهي مدينة البت "City Of Bits" وتتمثل المدينة الرقمية في مواقع

[1]-)Et regarde : Jean BOUINOT, la ville intelligente, LGDJ-EJA, paris, 2004, page :15

[2]) انظر:جبر مازن علي عوض،و الظريف جمال، النقل الذكي في بيئة حضرية سريعة النمو في مدينة أبو ظبي كمثال تطبيقي، دائرة الشؤون البلدية، بلدية أبو ظبي،2009 .

[3])انظر:تريز منصور،"المدن الذكية"،مجلة الجيش اللبنانية،بيروت،العدد328، شتنبر 2014،ص6-13.

تنشأ عن تجمع الفراغات الالكترونية على الشبكة الدولية للاتصالات الانترنت، وترتبط تلك المواقع بعضها البعض بشبكات النقل والمرور الالكترونية التي تسمح بالانتقال الفوري بدون التعرض لارتباكات الزمان والمكان، يمكن الدخول إلى تلك المدن من خلال بوابات وعناوين الكترونية تعتبر منافذ لها، ويمتلك المترددين عليها أجهزة كمبيوتر وخطوط تليفون وشبكات بينية تحتية تسمح بالاتصالات الالكترونية، حتى يتمكنوا من الدخول إلى نظام المدينة، والتجول في طرق تلك المدينة ودخول فراغاتها وممارسة الأنشطة الحياتية الحضرية المختلفة الكترونياً، فيكون التسوق باستخدام تطبيقات التجارة الالكترونية e-commerce ،وقراءة الكتب داخل المكتبات الالكترونية e-libraries وغيرها من الأنشطة الحضرية المختلفة التي يمكن لها أن تتحول إلى ممارسات الكترونية داخل المدن الرقمية .وقد يكون لتلك المدن دور في تسهيل الحياة الحضرية والتغلب على مشاكلها، إلا أنه لا يمكن أن توجد مدينة رقمية لجميع الأنشطة الحياتية والاستغناء عن المدينة الواقعية،ولكنها هي مكملة للمدينة الواقعية، فقد أنشئت لأغلب فراغات الأنشطة الحضرية مواقع الكترونية شبيهة بالمواقع الحقيقية داخل المدينة الرقمية([1]).

وبناء على ذلك فإن المدينة الرقمية هي ارتباط بين الفراغ الرقمي الالكتروني والفراغ الواقعي، وتظهر تلك العلاقة من خلال الارتباط بعالمين هما:

- **أولا العالم الحقيقي**:الذي يتمثل في الفراغات الواقعية داخل المدينة الحقيقية، وتحوي تلك الفراغات السكن والعمل والانتقال والخدمات والترفيه وخلافه، كما يتميز ذلك العالم الحقيقي بشبكة بنية تحتية قوية تخدم العالم الافتراضي، حيث توفر له وسيلة الحركة والانتقال، هذا بالإضافة إلى الأجهزة والمعدات التي تنظم الفراغات الافتراضية وتمكن من الوصول إليها.
- **ثانياً العالم الافتراضي**، الذي يتمثل في الفراغات الافتراضية داخل المدينة الافتراضية؛ وتساعد تلك الفراغات المترددين على المدينة الرقمية -من خلال مواقعهم في المدينة الواقعية -على ممارسة الأنشطة الحضرية المختلفة بسهولة ويسر دون التعرض لارتباكات الزمان والمكان.

ويتم داخل المدينة الرقمية الارتباط بين الفراغ الرقمي والفراغ الواقعي لكل وظائف المدينة، حيث الملائمة التكنولوجيا والفائدة الاجتماعية في المواصلات والعمل والبيت والخدمات والترويح والترفية، حيث تتحول كل وظيفة داخل المدينة الحقيقية إلى ذلك العالم الافتراضي كجزء مكمل لعالمها الحقيقي.

وصفوة القول إن لكل فراغ حضري حقيقي نظيره الرقمي،وتظهر من خلاله العلاقة بين الواقع والخيال، اذ يمكن الاتصال بين الفراغ الحقيقي المخصص للوظائف الحضرية المرتبطة بالمجتمع والفراغ الرقمي المماثل له داخل المدينة الرقمية، حيث تحولت كل وظيفية حقيقية داخل المدن الحقيقية إلى الفراغ الرقمي الذي هو صورة طبق الأصل من الواقع؛وكمثال لتلك الأنشطة: المواصلات والعمل والخدمات والتسلية وغيرهم. وفي هذا الإطار فقد أكدت مديرة قسم تطوير الأعمال أندريا بيتي في شركة "أريكسون"لخدمات تكنولوجيا الاتصالات،صرحت لقناة (CNN) الإخبارية في حوار آجرته معها"(...)**أن الخصائص الهادفة في المدن الذكية تصنف تبعاً لثلاث فئات:زيادة الاستدامة،وتحسين حياة المواطن،والنمو الاقتصادي**(...)"،ووضحت في خضم تصريحها أن:"**هناك ضرورة لبلورة رؤية واضحة للأهداف،لنجاح مبادرة المدن الذكية، فضلاً عن وجود معايير قياس صلبة لتتبع التقدم المحرز مقابل الأهداف** " ([2]) .

3:وظائف المدينة الرقمية وخدماتها التفاعلية:

إن وظائف المدينة الرقمية لا تختلف كثيراً عن وظائف المدينة المادية،حيث سمحت تقنيات المعلومات والاتصالات المتقدمة بتحويل أغلب وظائف المدينة المادية إلى النمط الالكتروني الافتراضي، ذلك النمط الذي يعمل على خلق عالم افتراضي يدعم الحياة اليومية داخل المدن المادية ويؤثر عليها.ومما لاشك فيه أن تحول الوظائف إلى المدينة الرقمية سيكون له آثاره على المدن العادية نظراَ لتعدد الوظائف داخل المدينة الرقمية، والتي تشمل الآتي:

- التزويد بالمعلومات الثابتة، التي تشمل الخرائط والأخبار والمناسبات والخدمات ومعلومات الترفيه والتجارة والسياحة وحجز الفنادق والطيران وخدمات البريد والاتصالات.
- المعلومات الفورية(Real-Time Information):التنبؤات الجوية ومعلومات الازدحام المروري ومعلومات الإسعاف والنجدة ومعلومات أسواق المال والعقارات.

-الخدمات المباشرة(Online Services):مثل تعبئة الطلبات والمعاملات الحكومية واللقاءات العلمية مثل المؤتمرات والتعليم

[1])للمزيد راجع:أشغال مؤتمر المدن الرقمية،المنظم بجنيف-سويسرا أيام 24-27 اكتوبر2011، تحت إشراف وبدعم من الاتحاد الدولي للاتصالات.

[2])انظر:مريم نصر،"ما هي المدينة الذكية؟"، جريدة الغد،عمان،بتاريخ يوم الثلاثاء 15أكتوبر 2015

عن بعد والخدمات التجارية،والخدمات الصحية، والخدمات الترفيهية، والخدمات الأمنية.

-الأعمال عن بعد: سواء كانت تمارس بشكل كلي أو بشكل جزئ

-تبادل المعلومات،بكافة أنواعها الاجتماعية والثقافية من خلال غرف الدردشة بأنواعها، ومجموعات الحوار، وجماعات الدعم كالكشافة والمتطوعين، البيع بالمزاد العلني الالكتروني.

-الاتصال بالعالم الخارجي،ويتم من خلال تبادل المعلومات بكافة أنواعها إلكترونيا في جميع أنحاء العالم.

و تشمل المدينة الذكية من الناحية الهيكلية،أنظمة وتقنيات تعمل معاً،وبشكل تفاعلي مع مواطني هذه المدن ؛فالعلاقة بين المدينة الذكية ومواطنيها هي أكثر ما يميزها عن المدينة التقليدية؛ التي لا تستطيع خدماتها الاستجابة للظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية المتغيرة بالطريقة التي تقوم بها خدمات المدن الذكية .أما عمادها، فهو مفهوم الذكاء المكاني، الذي يمثل كل ما له علاقة بالمعلومات، من حيث جمعها ومعالجتها والتنبيه الفوري والتنبؤ والتعلم وحل المشكلات بالاستخدام الأمثل لتقنيات المعلومات والاتصالات وتُعدّ شبكات الاتصالات بمنزلة الأعصاب لهذه المدن بينما تمثل أجهزة الاستقبال والبطاقات والحساسات أعضاء الجسد،أما الإدارة الذكية لهذه المدن؛ فهي تُعدّ عقلها.وإن مدى نمو المدن الذكية وازدهارها يعتمدان بالأساس على توافر بنية تحتية جيدة لتقنيات المعلومات، وبيئة شفافة عالية الكفاءة، متفاعلة مع السكان من خلال و سائل الاتصال وتقنيات نقل الرسائل، مثل خدمة الرسائل القصيرة(SMS)، ورسائل الوسائط (MMS) وذلك لتسهيل مشاركتهم في إدارة المدينة.وهكذا يمكن لموظفي إدارة المدينة اكتشاف المشكلات بموضوعية، والإبلاغ عنها وقت حدوثها، كما أن في مقدور هؤلاء استخدام المحطات الطرفية لمساعدة إدارة المدينة، ونقل المعلومات إليها عن المشكلات بوسائط مرئية عبر شبكة G3 أو G4 اللاسلكية، ومن خلال مراقبة الفيديو اللاسلكي، الذي يبث ما يحدث في المدينة بشكل مباشر،وقد وجرى تطوير العديد من الأنظمة الفرعية لتوسيع الخدمات :نظام فرعي لإدارة المركبات،وآخر لمراقبة الفيديو،وثالث لتطبيق القانون، ورابع لتفاعل المعلومات والنظام،وخامس لإدارة المدينة.

كما تعتمد إدارة المدينة الرقمية بشكل مطّرد على مفهوم(إنترنت الأشياء)، ذلك لإدارة خدمات » M2M أي من آلة إلى آلة (Machine-to-Machin) إذ تستخدم الآلات أو الأشياء، مصادر شبكات المعلومات للاتصال مع تطبيقات برمجية بعيدة، لأغراض التحكم والمراقبة بهذه الآلات، أو بالبيئة المحيطة بها، وهنا يجرى الربط بين البيئة الفيزيائية من جهة، والبيئة الرقمية من جهة أخرى .وإنترنت الأشياء هو عبارة عن ربط أي عنصر حقيقي في الطبيعة بممثل افتراضي له على شبكة الإنترنت،وقد استخدم هذا التعبير لأول مرة سنة 1999 الباحث كيفن أشتون، الذي أسس شبكة(AUTO ID LABs)المهتمة بتقنيات الحساسات، وتقنيات تحديد الهوية بالتردد الراديوي RFID،وقد لاقى المفهوم رواجاً لا بأس به،ولا يستبعَد أن يغير هذا المفهوم المعنى المألوف للمدن، كما غيرت الإنترنت طبيعة حياتنا المعاصرة، فمن خلال تزويد جميع الأشخاص والأشياء والعناصر في الحياة اليومية ببطاقات هوية مميزة لكل منهم،سيكون من السهل إدارتهم عن طريق الحواسيب([1]).

المحور الثاني:التحديات والمشاكل المعيقة لتصميم وتشييد المدينة الرقمية واستراتيجيات لتطويرها:

1: التحديات ومشاكل المعيقة لتصميم وتشيد المدينة الرقمية:

تتجلى التعقيدات المحيطة بالمدن في العديد من مجالات التدبير المحلي، بما في ذلك الحوكمة([2]) وسياسات التهيئة، وتكامل أدوار مختلف القطاعات،بالإضافة إلى أن بعض القطاعات قد لا تكون على دراية بطريقة عمل القطاعات الأخرى ضمن منظومة تطوير المدينة وعملياتها و كيفية تفاعل المكونات المختلفة مع بعضها البعض([3]) لذا فقد تعاني الجهات المعنية للوصول إلى اتفاق بشأن مناهج تطبيق الحلول الذكية. وهو الأمر الذي غالبا ما ينبري المختصون في مجال التعمير الرقمي وتهيئة المواقع الذكية على تأكيده وهو ضرورة وجود رؤية كلية وأرضية مشتركة للتعاون بين جميع الجهات المعنية،

---

[1])انظر:شادية أحمد،"المدينة الذكية:مدينة المستقبل"،مجلة آفاق المستقبل، العدد 22،،أبريل-ماي – يونيو 2014،ص88-93

[2]) الحوكمة هي النشاط الذي تقوم به إدارة ما وهي تتعلق بالقرارات التي تحدد التوقعات، أو منح السلطة، أو التحقق من الأداء،وهي تتألف إما من عملية منفصلة أو من جزء محدد من عمليات الإدارة أو القيادة،وفي بعض الأحيان مجموعة من الناس قد تشكل حكومة لإدارة هذه العمليات والنظم.وعند الحديث عن منظمة ما سواء كانت هادفة أو غير هادفة للربح، فإن الحوكمة تعني إدارة متسقة، وسياسات متماسكة، والتوجيه، والعمليات، واتخاذ القرارات في جزء معين من المسؤولية. ومن حيث التمييز بين الحوكمة والحكومة :فالحوكمة هي ما تقوم به "الحكومة" من أنشطة وقد تكون حكومة جغرافية-سياسية (دولة قومية)،أو شركات حكومية (كيان تجاري)، أو حكومة اجتماعية-سياسية (قبيلة، أسرة...)،أو أي عدد من أنواع مختلفة من الحكومات. لكن الحوكمة هي الممارسة الحركية لسلطة الإدارة والسياسة، بالرغم أن الحكومة هي الأداة (بشكل إجمالي) التي تقوم بهذه الممارسة،وقد يستخدم تجريديا مصطلح الحكومة كمرادف لمصطلح الحوكمة في بعض الدول المتقدمة.

[3])انظر: جوردن فالكونر وساين ميتش:" إطار المدن الذكية "،نشر مجموعة سيسكو انترنت سوليوشنز جروب،2012

http://www.cisco.com/web/about/ac79/docs/ps/motm/Smart-City-Framework.pdf

حيث يمكن لكل القطاعات أن تجتمع لمناقشة المشاكل وتبادل الأفكار والمعلومات والعمل معاً على استنباط الحلول،لان من شأن هذه الأرضية المشتركة أن تمكن جميع الأطراف من تعزيز جهودها لكي يصبح المشروع المُشتغل عليه أكثر ذكاء وذات رقمنة مستدامة،على أساس أن التعاون عنصر هام للغاية، إذ أن المدن الالكترونية الذكية لا يمكن أن تبنى بمجهود فردي من قبل طرف واحد او جماعة واحدة او حتى مؤسسة واحدة...،فلقد أثبتت الممارسات العالمية أن المشاريع الذكية المُنجزة حتى الآن تطلبت وفي جميع الحالات تقريباً، مشاركة أطراف متعددة،كذلك لا بد من وجود مركز قيادة وتحكم موحد من أجل تبادل المعلومات،بدلاً من عمل كل جهة بمفردها وما يسفر عنه ذلك من نتائج عكسية ([1]).

إننا إذا ما نظرنا الآن لتجارب عالمية رائدة في هذا المجال نجد أن العديد من الدول بما في ذلك دول الاتحاد الأوروبي ودول مجلس التعاون الخليجي قد طبقت آليات حوكمة فعالة لتطوير شراكات بين القطاعين العام والخاص وتعزيز مشاركة المواطنين، وقد أسهم السماح للقطاعات المختلفة بتبادل خبراتها وتجاربها الناجحة فيما بينها في تشجيع الابتكار واستنباط أفكار جديدة،ولكي يتم تطبيق مثل هذه الآليات في دولة افريقية كالمغرب، لا بد من معالجة المخاوف المتعلقة بالسرية والخصوصية،فمن الضرورة بمكان وجود سياسة حكومية تشجع على التواصل والتعاون، وإلا سيصعب على الجهات المعنية أن تصل إلى مستوى الشفافية المطلوب،وقد يُعرب البعض عن قلقه من احتمال تعرض المعلومات الحيوية- كبيانات الدولة الخاصة باستهلاك الطاقة أو المياه - لسوء الاستخدام إذا ما أصبحت متاحة على نطاق واسع غير أن الأكيد أن المعلومات المستمدة من قطاع معين يمكن أن يكون لها تأثير وقيمة كبيرين على القطاعات الأخرى،لذا فلا بد أن تعتمد الحكومة سياسات وآليات كُفؤة فيما يتعلق بالخصوصية والأمن من أجل التغلب على هذه المخاوف.

هناك تحد آخر يواجه سياسة تبني المدينة الرقمية وهو اختلاف مفاهيم الجهات المعنية حول المقصود بكلمة (ذكي-رقمي)،فمفهوم الكلمة من وجهة النظر المعمارية قد يختلف عنه من وجهة نظر أنصار البيئة، حيث لا يوجد اتفاق حول معايير المدن الرقمية، وعليه فلا توافق يوجد فيما يتعلق بالمعايير والسياسات ذات الصلة،ويؤكد هذا التحدي ما سبق وأن أشرت إليه من ضرورة الحاجة إلى وجود مكتب لشؤون المدن الرقمية في الدولة المقبلة على هذه الخطوة ليتولى التنسيق والتسيير بين مختلف الأطراف ،كما ينبغي دمج فكرة المدن الذكية/الرقمية والمستدامة ومواءمتها أثناء عملية تخطيط المدن،لأن التحول من المدن العادية إلى المدن الذكية يتطلب اعتماد تكنولوجيات المعلومات والاتصالات والبرمجيات الالكترونية الدائمة التطور،كما أن مسالة الأمر التعاون مع المؤسسات السياسية والحكومية مثل مجالس المدن، والمؤسسات الوطنية، وهيئات التخطيط العمراني ضروري ، لأن كل هذه الجهات يمكن أن يكون لها تأثير على أية مبادرة تتعلق بتكنولوجيا المعلومات والاتصالات،أضف لذلك مسألة الاستعداد المؤسساتي، لتفادي وجود عوائق قانونية وتنظيمية،وهو أمر ضروري لتطبيق مبادرات المدن الرقمية/المستدامة بطريقة سلسة وهادفة،ويرتبط بهذا التحدي تحد آخر على قدر من الأهمية وهو التوافق التشاركي بين الأنظمَة والجهات لتأمين احتياجات الجهات المعنية بالتحول من التقليدي للحداثي و احتياجات المواطنين والمقيمين. وكل المستفيدين عموما من ما تتيحه هذه النقلة النوعية في حد ذاتها .

كما أن الاستخدام الفعال للكم الهائل من البيانات من أجل تحديد المشاكل في آنها ومعالجتها، على النحو المطلوب وبالشكل الذي يرضي المواطن هو من أهم المشاكل الحالية التي تعكف شركات الاتصال على تدبيرها وتقديم أفضل الحلول الناجعة لها من اجل إقناع الدول المستثمرة لتبني هذا المشرع،رغم ما قد ينتج عنه من ارتفاع في التكاليف الباهظة لبناء مثل هذه المدن المتطورة لما تحتاجه من بنية معلوماتية قوية تتمثل في ثلاثية العتاد والبرمجيات والاتصالات.

دون الحديث عن مسالة ارتفاع النفقات والمصروف اليومي للمواطن المستوطن في المدينة الرقمية والمستفيد من خدماتها او حتى معضلة الأمية الرقمية المتفشية في مجتمعاتنا خاصة دول العالم الثالث،وهو أمر قد لا يجد ترحيباً من السكان إلا أن تطوير محيطنا الرقمي وإن كان سيقود على المدى القصير إلى زيادة في تكلفة الخدمات على المستخدمين وارتفاع مستوى المعيشة وخلق أزمة مالية اجتماعية نوعا ما إلا أن حلول المدن الإلكترو-رقمية ستفضي على المدى البعيد إلى اعتماد وسائل فعالة وغير مكلفة بوجود إرادة سياسية وإطار قانوني منظم واستثمارات عقلانية وطبقة شعبية واعية.لان مخطط المدينة الرقمية لم يعد مشروعا بل أضحى رحلة لإنشاء وتصميم وتهيئة وتعمير والترويج لأكثر المدن تفاعلا وتطورا وتفاعلية وتنافسية في المستقبل المُشرق.

---

[1])انظر:نبيل علي،الثقافة العربية وعصر المعلومات:رؤية عربية لمجتمع المعرفة،سلسلة دار المعرفة،العدد265،نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،الكويت،يناير 2001،ص80-84.

2: رهانات الرقمنة أو خارطة الطريق إلى إنشاء مدينة رقمية وأهمية الثقافة المعلوماتية و التزام المواطنين وتفاعلهم الايجابي:

إن التكنولوجيا الرقمية تمنح صانعي السياسات ومُسيري الدول والقائمين بأعباء مجتمعاتها،تمنحهم الأدوات التي تمكنهم من مواجهة تحديات التحضر،و تحسين حياة المواطنين والزوار وتوحيد عمليات الشركات والحكومات ....،وبهدف التحول إلى المدن الرقمية رائدة، سوف تحتاج الحكومات في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى مجموعة معقدة من الحلول التي ستساعدها على الانتقال إلى المرحلة التالية من نضوج قطاع تكنولوجيا المعلومات والاتصالات،وكلما استفادت مدينة ما بها من القدرة التي توفرها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات من ناحية توفير الخدمات الرقمية والشبكة الحضرية المتكاملة،كان مستوى نضوج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أعلى وارقي،فوِفْقَ العديد من التجارب، يعدّ هذا أسهل للمدن الأحدث في الأسواق الناشئة التي تستثمر الآن في البنى التحتية الحضرية.وبهدف جعل مدننا الرقمية حقيقة قائمة على الأرض، يتعين أيضا على الحكومات المحلية أولاً معالجة الأوجه الأساسية للتخطيط الحضري مع أصحاب العلاقة والشركاء الرئيسيين،على غرار المطوّرين العقاريين ومقدّمي التكنولوجيا، ذلك أنه ورغم اختلاف مقومات كل مدينة والاستراتيجيات المُسَطَّرة لها واختلاف تأثرها من مدينة إلى أخرى،فيتعين البدء بتحديد العديد من العناصر الأساسية، أي السياسة والتنظيم وتطوير القطاع والتمكين الإلكتروني،كما يجب أن توضع المعايير وتضمن التكافؤ، وتُحفّز بعد ذلك المنافسة بين مشغّلي القطاع الخاص لتطوير أفضل الخدمات والحلول والتطبيقات،كما يتعين على الحكومات العربية اختيار خدمات محددة لتوفيرها وتصنيفها تبعاً لأولوياتها، وتقييم البنى التحتية للمدن بعناية، وتحديد مسار يسمح لها بالارتقاء صعوداً بالنسبة إلى نضوج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وخلال التقدم، يتعين على القائمين الإجابة على أسئلة رئيسية مثل:ما الدوافع الداعية للانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ما مستوى الاستثمارات المطلوب؟،وكيف يتعين علينا مراقبة الجودة وعمليات الخدمات الرقمية؟ وهل بدأت تظهر بوادر هذه المجهودات في الواقع وغيرها من الأسئلة من هذا القبيل.

فعند وضع هدف معين و خطة التنفيذ واضحة المعالم وان كانت لأمد بعيد،يتعين حينذاك على مسئولي القطاع إيجاد شركاء يتمتعون بالمؤهلات الأكاديمية والرغبة المحفزة و القدرة على إدارة تفاعلات متعددة المستوى مع مجموعة واسعة من أصحاب العلاقات،بمن فيهم الولاة والعمال ورؤساء المجالس ومدراء المصالح وغيرهم على مستوى المدن والجهات،وصانعي السياسات والجهات المنظمة ومقدمي خدمات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والمتعاقدين والعاملين والمستفيدين...،لأن وضع تصميم المدن الرقمية والعمل على تطبيقه أمر،وإخراجه للواقع بكل مستلزماته ومتطلباته أمر آخر ليس بالهين المرة،لذلك يتحتم على المسئولين بكافة تخصصاتهم واختصاصاتهم ومخططي العمران للمدن الحديثة العمل مع شركاء ذوو كفاءة عالية لإيجاد نموذج عمل مناسب يضمن الاستمرارية التجارية في تقديم خدمات المدن الذكية وتشغيلها ومواكبتها لحاجيات المستفيدين وتطور متطلباتهم.

كما أن تحقيق الخدمات الرقمية لمنافعها المنشودة من دون تجاوب واسع النطاق من المواطنين والمستفيدين لن يخلق أي ردود ايجابية إن لم يتم اعتماد مبدأ(Gamification)([1])وهو القائم على الالتزام مع المستخدمين من مختلف المجموعات العمرية والتركيبات السكانية والخلفيات الابستيمولوجية وتكثيف حملات التوعية والتكوين المعلوماتي الشامل لكل

---

[1]) هو مصطلح جديد مشتق من كلمة Game أي اللعب أو اللعبة، يعرف كذلك باسم Ludification، ويترجم عربيا بكلمة التلعيب أو اللوعبة، ظهر بداية في مجال التسويق التجاري للترويج للعلامات التجارية، ثم انتقل إلى ميادين أخرى بما فيها التعليم والتدريب والإعلام والصحة.واذكر من التعريفات التي تحاول أن تقربنا من معناه أكثر:

- التلعيب هو تطبيق عناصر اللعبة و تقنيات التصميم الرقمي للألعاب في تحقيق أهداف وحل مشاكل في ميادين أخرى خارج سياق الألعاب مثل الإعلام والتسويق والتعليم.

- يتوقف التلعيب على نقل آليات وميكانيزمات الألعاب إلى ميادين أخرى غير ترفيهية بهدف حل مشاكل أو تحسين المستوى. فهو يعتمد على فهم الآليات والتقنيات والخصائص والعناصر التي تسمح بإنشاء لعبة جيدة، كما يعتمد على دراسة سلوك اللاعبين، ومن ثم فهو يهدف إلى جعل الأنشطة (الخارجة عن نطاق ما يسمى بالألعاب) أكثر متعة وتشويقا مثلها مثل الألعاب تماما.

- التلعيب هو أخذ مبادئ اللعب واستخدامها لجعل نشاطات العالم الحقيقي أكثر تفاعلا.

- التلعيب يمثل إطاراً، أو فلسفة ترويجية أو تحفيزية، تسخِّر عناصر اللعبة التقليدية وتقنيات تصميم الألعاب في سياقات لا علاقة لها باللعب كما نعرفه .في عوالم التلعيب، يتم تطبيق فنون اللعب لأجل تحقيق أهداف تتجاوز ما تخدمه اللعبة بحد ذاتها. نحن البشر نلعب لنلهو، أو لنشبع غريزة المنافسة في دواخلنا، أو لنقضي الوقت في شيء مسلٍ. هكذا جرت العادة. لكن تخيَّل أن تجعل الآخرين ينخرطون فيما يشبه اللعبة كي يؤدي نشاطهم إلى الترويج لمنتجك وزيادة أرباح شركتك، أو كي تحصل في النهاية على وظيفة مثلاً.

فالتلعيب إذن هو استخدام بعض عناصر الألعاب وآلياتها في شؤون الحياة المختلفة، بمعنى آخر جعل الحياة الحقيقية تحاكي الألعاب، وليس جعل الألعاب تحاكي الحياة الحقيقية (ألعاب الواقع مثل لعبة المزرعة السعيدة)، بل جعل الحياة تحاكي الألعاب ليس بمعنى تحويل حياتنا إلى ألعاب ولكن بمعنى إدخال عناصر الألعاب على حياتنا.

الفئات،وبعبارات أبسط، يقضي مبدأ(Gamification)بتطبيق مبادئ تصميم الألعاب على بيئات العالم الفعلي، أي تقديم حسّ بالإنجاز وتطبيق الإقرار بالوضعية وتحفيز المنافسة البنّاءة .وفي إطار تقديم خدمات المدن، يتيح المبدأ المذكور إمكانات واعدة يمكنها مساعدة المدن على تحفيز التغييرات في سلوك المواطنين، وإيجاد حس بالالتزام وحس مجتمعي، وزيادة استخدام الخدمات والتفاعل الايجابي معها .

وصفوة القول،تعتبر قيمة المدن الرقمية واضحة، ويتعين على المدن تحديد مساراتها لبلوغ هدفها بحسب احتياجاتها والمستوى الحالي لنضوج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. وتعتبر التحولات الرقمية طويلة ومعقدة ومكلفة .ونظراً إلى العوائق السياسية أو الاقتصادية او الثقافية-المجتمعية التي لا مفر من ظهورها، سوف تتطلب عملية التحول من قياداتنا خاصة الشمال افريقية ضمان اتفاق جميع أصحاب العلاقة على الأهداف الصحيحة وجهود التطوير المناسبة. وسوف يضع التزام من هذا القبيل لأصحاب العلاقة، مع التخطيط الطويل الأمد والتزام القيادة، المدن على مسار التحوّل الرقمي .

3:المدن الرقمية في المغرب واقع بعيد المدى يلوح في الأفق:

لقد بادر المغرب ومنذ سنوات لنهج سياسة التنمية المستدامة وذلك بإطلاق مجموعة من الأوراش التي ترمي إلى استغلال التكنولوجيات الحديثة واعتمادها برمجياتها، وهكذا أطلق سنة 2009 (إستراتيجية المغرب الرقمي برسم سنة 2013) لجعل المملكة مركزا إقليميا في تكنولوجيا المعلومات والاتصال ولتحسين إنتاجية المقاولات والصناعات الصغرى والمتوسطة.وكان في صدارة هذه الإستراتيجية ورش (الحكومة الإلكترونية) الذي يهدف إلى تقريب الإدارة من احتياجات المواطنين والمقاولات، من حيث الفعالية، والجودة والشفافية عبر برنامج يروم إنجاز 89 خدمة ومشروعا.وفي إطار الاهتمام الذي يوليه المغرب كذلك لمشاريع المدن الذكية /الرقمية احتضنت جامعة الأخوين في مدينة إفران، خلال شهر يوليو 2014، القمة الدولية السنوية الأولى عن المدن الذكية في شمال أفريقيا،وقد ركز المنظمون على تدارس العديد من النقط من ضمنها التوسع الحضري والاحتواء الرقمي ونظام الإدارة العامة ووسائل النقل...، كما تناولوا سبل تعزيز التنمية في هذه المدن اعتمادا على قُدراتها و مقدراتها وانسجاما مع ثقافتها المحلية.

إن المغرب يراهن خلال السنوات القليلة المقبلة على تحويل مجموعة من مدنه إلى مدن ذكية بيئية،ومن المدن المرشحة في هذا الصدد نجد الدار البيضاء والرباط وطنجة وتطوان ومراكش وفاس وإفران... بحكم الإمكانات الهائلة التي تتوفر عليها، وأيضا بحكم التحديات التي تواجهها سواء بالنسبة لساكنتها أو بالنسبة لموقعها التنافسي على المستوى العالمي.هذا، وقد شرعت عدة مجموعات عالمية في تجهيز بعض من هذه المدن بنظم تكنولوجية متقدمة لجعلها مدنا ذكية في مستوى العالمية: فالمجموعة الأمريكية مايكروسوفت([1]) تعمل على تجهيز العاصمة الاقتصادية بنظم ذكية لإدارة المعطيات والبيانات، وذلك بهدف رسم خريطة دقيقة لواقع المدينة، كما تسعى إلى وضع مجموعة من المؤشرات التي تتعلق بالأمن والنظافة والنقل، وذلك على غرار ما قامت به في مدينة فاس حيث جهزت هذه المدينة بنظم متقدمة لضبط مؤشرات النظافة والأمن، في إطار مشروع ([2]) citynext الخاص بالمدن الذكية،حيث اعتبرت فاس أول مدينة يتم تجهيزها بهذه النظم في إفريقيا وهناك أيضا المجموعة الصينية (هواوي)التي بدورها أبدت استعدادها لإطلاق خدمات المدن الذكية بالمغرب، بما في ذلك الحكومة الإلكترونية والمدينة الذكية، والتعليم الذكي والسياحة الذكية والنقل الذكي إلى غيرهما من الشركات العالمية الرائدة في هذا المجال،غير أنه يتعين في هذا الصدد الإشارة إلى أن الشركات المذكورة تبقى شركات تستهدف تحقيق الربح، وبالتالي على بلدنا دراسة المشاريع المقترحة دراسة وافية والتأكد من جدواها ومن خدمتها للساكنة وأساسا من تكلفتها وتكلفة صيانة وتجديد التكنولوجيات المستعملة، هذا فضلا عن تأهيل الموارد البشرية، واعتماد الموارد المالية اللازمة لتغطية المستلزمات.إلا أن الأكيد أن المغرب بنهجه لمثل هذه الخطوة الجريئة يهدف إلى تحقيق مجموعة من الأهداف والغايات، أذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:

- تقديم حلول للكثير من الإشكاليات التي تقف في وجه المجالس المسيرة للمدن على مستوى حركة النقل والتعمير والأمن والصحة العمومية
- استثمار البنية التحتية الأساسية، بما فيها الطرق ووسائل النقل بشتى أنواعها، لتصل للدرجة المثلى من تقديم الخدمات والأمن ورضا المواطن
- جلب الاستثمارات مما سيمكن من جلب التقنيات الحديثة والذكية كالشبكات عالية السرعة بما فيها شبكات الألياف

---

[1]) انظر:" الدار البيضاء أول مدينة إفريقية تحتضن معرض ‘‘المدينة الذكية من 18-20ماي2016"، منشور على الموقع الإلكتروني http://www.atqny.com،بتاريخ15 مارس2016

[2])

البصرية وشبكات الاستشعار والسلكية واللاسلكية اللازمة للوصول إلى المدينة الذكية

- تحسين مستوى عيش المواطنين عبر تحسين مستوى الخدمات التي تقدم لهم.

وللمضي برؤى مدننا المغربية الرقمية للأمام لابد من قيام نقاش سياسي مسئول ورفيع المستوى بل وعاجل بشأن الكيفية التي يمكن فيها لقادة المدن والسلطات المحلية و الجهوية لسن سياسات مُوَجّهَة لتوجيه الاستثمارات في أقوى المناحي الرائدة الآن ألا وهي التكنولوجيا الرقمية، للتصدي لتحديات التطور العمراني ومشاكله،وهو النقاش الذي قلما يتطرق بجدية للمدن الذكية المستدامة و يخوض في قضايا التمويل والاستثمار والسياسات . وحتى نتمكن من إقناع أنفسنا أولا بأن رقمنة المدن هي حل عملي يجب أن نستقصي المثال من تجارب عالمية رائدة،فقد وضعت مجموعة من المدن والبلدات والمناطق والقرى في جميع أنحاء العالم مستقبلاً ذكياً لمحيطها نصب أعينها، وحددته في أربع سبل:

- إدراج معايير المدن الذكية ضمن مخططات وميزانيات السلطات المحلية والجهوية
- التشجيع في إطار التنمية المستدامة على إدراج البنية التحتية الذكية
- الالتزام بتنفيذ البرامج المُسطرة للرقمنة واحترام معاييرها وقواعدها
- تمكين المؤسسات من تسهيلات إدراج الرقمنة في بناياتها([1])

وإن غالبية المبادرات الناجحة تحتاج إلى أربعة أركان:

❶ **الالتزام** : تلزم القيادة المباشرة من كبار قادة المدينة المحلية،بما في ذلك رؤساء البلديات المنتخبين وقادة المجلس والمدراء التنفيذيين بالالتزام بتطبيق المخططات التنموية الرقمية،وفي العديد من المدن التي تحقق تقدماً حقيقياً على أرض الواقع، عيّن قادتها مسئولا تنفيذياً مخصصاً مفوضاً بوضع برنامج للمدينة الذكية المستدامة، وبإجراء الاتصالات وتحريك عجلة العمل بشأنه.

❷ **التعاون** : تدعو الحاجة مع بدا العمل لمفهوم المدينة الالكترونية إلى خلق منتدى تعاوني إقليمي مخوّل للجهات المعنية من أجل حشد الموارد المحلية .ويعود ذلك إلى أن معظم السلطات المحلية لا تتحكم مباشرةً سوى في جزء من الموارد الإقليمية،وليس لها يد مباشرة في تحديد العديد من الأولويات المحلية.

❸ **الاتساق** : على الجهات الإقليمية المحلية والجهوية المعنية أن تتفق على رؤية محلية متسقة واضحة تتشارك في بلورتها .فلا يمكن للسلطة المحلية وحدها أن تحدد هذه الرؤية التي توفر سياقاً تتُخذ فيه القرارات من خلال الجمع بين المصالح الفردية والأهداف المشتركة، ويمكن على أساسه تأطير عطاءات مقنعة للتمويل والاستثمار.

❹ **المجتمع المحلي** : إن من يجب أن يعرف حق المعرفة الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه المدينة الذكية المستدامة هم المواطنون والمجتمعات المحلية والشركات ممن يعيشون ويعملون فيها، ويدفعون ثمنها من خلال الضرائب المستحقة عليهم .وستكون المبادرات الأكثر فعالية في هذا الصدد وليدة ابتكاراتهم التصاعدية .أما الرؤى والسياسات الرامية إلى تهيئة البيئة التي يمكن أن تزدهر فيها فينبغي أن تحتكم إلى كلمتهم المسموعة من خلال الأحداث وعمليات التشاور واللقاءات المفتوحة ووسائل الإعلام الاجتماعية وما إليها([2]).

وصفوة القول لقد عرف المستشرق أندرو زولي في كتابه (النهوض من الكبوة) عرف مفهوم "القيادة المتخطي" على أنها القدرة على تخطي الحواجز المؤسسية والثقافية لقيام التعاون بين المبتكرين غير الرسميين على نطاق صغير في المجتمعات المحلية وبين المؤسسات الرسمية ذوات الموارد علي نطاق كبير . تلك هي على وجه التحديد القدرة التي يحتاجها مسيروا المدينة الذكية المستدامة ليفهموا على الوجه الصحيح كيف يمكن تطويع القوى" التنازلية"رهن نفوذهم - السياسات والمشتريات والمخططات والاستثمارات – لتخويل وتمكين الناس والمجتمعات المحلية والشركات على أرض الواقع. ويعلم القادة المتخطون أن لا دور لهم في توجيه التغيير بل في تهيئة الظروف التي تمكّن الآخرين من النجاح .وينبئنا مفهوم "العمران الذكي الهائل صغيرا كان ام كبيرا".والذي طرحه المعماري كلفن كامبل، كيف تهيأ الظروف لمواقع حضرية مبتكرة ناجحة من خلال (كميات هائلة من

الابتكار على نطاق صغير)،وفي عصر المعلومات، ينبغي أن يشمل ذلك جعل البنية التحتية الرقمية قابلة للتكيف من خلال توفير السطوح البينية المفتوحة للبيانات، والتي يمكن النفاذ إليها من برمجيات المصدر المفتوح على منصات الحوسبة

---

[1])انظر: نينغ شينغ شين:"الإدارة المتكاملة للمدن المستدامة الذكية"، مجلة الاتحاد الدولي للاتصالات و التكنولوجيا،العدد2، 2016،ص15-17

[2])انظر: ريك روبنسون:" أربعة سبل يمكن للقادة السياسيين من خلالها أن يساعدوا في بناء المدن الذكية المستدامة"،مجلة الاتحاد الدولي للاتصالات و التكنولوجيا،العدد2، 2016،ص12-13-14.

السحابية – وهي المكافئات الرقمية لما يمكن النفاذ إليه من البيئات الحضرية متعددة الاستخدامات في الأماكن العامة وذات المقياس البشري.

إن عالمنا اليوم يستثمر في التكنولوجيا الذكية بمعدل هائل، ونحتاج الآن إلى قادة أذكياء ليس على المستوى الرسمي فقط وإنما على المستوى المحلي والجهوي والإقليمي أيضا لكي يعينونا على الاستفادة منها كمجتمع أفرادا ومؤسسات.

خاتمة استنتاجية:

وكما هو معلوم فان لكل دراسة أكاديمية أهميتها التي تدفع الباحث الأكاديمي لسبر أغوارها، ومحاولة التوصل إلى نتائج تجيب على تساؤلاته، ويكون طريقه في ذلك الأدوات المختلفة للبحث العلمي ومناهجه مع استخدامها بطريقة علمية موضوعية، والبحث العلمي في العلوم الإنسانية ومنها علم الاجتماع الحضري يسعى إلى تحقيق هدفين رئيسيين: أولها نظري، والثاني عملي، فالهدف النظري: يتم من خلاله التعرف على طبيعة الحقائق والعلاقات الاجتماعية، والنظم الاجتماعية، أما الهدف العملي :فيمكن الاستفادة منه في وضع مخططات للإصلاح والتدبير والتنمية على أساس سليم وفق ما يرتضيه التطور الطبيعي للمجتمع ([1]).

لقد أدّى الاتساع الكبير لتكنولوجيا المعلومات اختراعا واستخدامًا، إلى نقل العالم بشكل متسارع من عصر الصناعة إلى عصر المعلومات، وبرزت مصطلحات ومفاهيم أصبحت جزءا لا يتجزأ من الحياة اليومية للمجتمعات،ففي مجال الاقتصاد برزت مفاهيم مثل التجارة الإلكترونية والأعمال الإلكترونية والنقود الإلكترونية، وفي مجالات الاتصال برزت مفاهيم البريد الالكتروني والتعليم الإلكتروني والجامعة الإلكترونية،وفي المجال الحكومي أيضا أصبحنا نسمع بل ونتعايش مع الحكومة الإلكترونية والمؤسسات الذكية والإدارة الرقمية وها نحن الآن نعيش واقع المدينة الإلكترونية/الرقمية... وقد أدى كل ذلك إلى ظهور مجتمع المعلومات، وتبلورت مهن جديدة مثل عمّال المعرفة ومهندسو المعرفة،ومزوّدو الخدمة الإلكترونية ومطوّرو المواقع الإلكترونية للمؤسسات ....وغيرها من المهن التي انبثقت بين ليلة وضحاها.

كما أسهمت التكنولوجيا في زيادة الكفاءة والفعالية الاقتصادية والإدارية، وتحسين مستويات العدالة الاجتماعية وتحقيق الأمن وزيادة النمو الاقتصادي ورفع كفاءة انتقال الأموال الاستثمارية عبر الحدود،وفي الوقت عينه، خفّفت من الكلفة الاقتصادية في مجالات مختلفة وحاصرت البيروقراطية والروتين، وقصّرت الإجراءات التي تهدر القدرات والوقت، وقلّلت من الضغط على شبكات النقل والازدحام على الطرق، وخفّضت من معدلات استخدام الطاقة، وبالتالي من نسب التلوث، كما قلّصت مستويات الجريمة ومخاطر العمل في المصانع والمكاتب. وقد أدّت أيضا إلى الاستفادة من قدرات التقنية بالمجمل، إلى تحسين مستوى حياة المجتمعات والتجمّعات السكانية المختلفة،وهكذا لم تعد المدن الذكية أو المدن الرقمية صوراً تتراءى لنا من الخيال العلمي، بل أصبح لها وجود على أرض الواقع في عدة دول حول العالم،بل وتطوّرت فأصبحت مفهوما شاملاً ومترابطًا ومتشعّبًا، وأضحت مدرسة عمرانية جديدة قائمة بحد ذاتها وفق أسس ومعايير ممنهجة،ووفق هذا المفهوم أصبح العالم يستخدم التكنولوجيا بشكل مركزي متطور في كل شيء، بشرط توفيرالإنترنت لاسلكيا «وايرليس» (wireless)([2])،وعليه يكون مفهوم المدينة الرقمية شاملاً لجميع تفاصيل الحياة العصرية، في ظل بنية تحتية متطورة تمتثل لشروط البيئة السليمة.ان العلماء والباحثين بمختلف تخصصاتهم يسعون بشكل مستمر لجعل المدينة الرقمية مدينة مستدامة تجمع بين قابلية التكيف والمعولية، وإمكان التعديل، و التكيف وسهولة التطبيق، والأمن والسلامة، والصمود،مع ضمان مستوى الرفاهية للسكان وتوفر المزيد من فرص العمل،وتسهل وسائل الرعاية الطبية والعناية والسلامة البدنية والتعليم،لترسي بذلك المدينة الذكية المستدامة نهجاً مستداماً يلبي احتياجات الوقت الحاضر دون التضحية بالقدرة على تلبية احتياجات الأجيال المقبلة.

ولكن، متى يتبنى المغرب مفهوم الرقمنة لكافة مدنه ؟ قد يحتاج الأمر إلى اعتماد مقاربة التكيف، واعتماد تدريجي لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات كأداة تمكينية لمعالجة التحديات الحضرية بأساليب جديدة في المدن الكبيرة، ولكن هذا سيتطلب إتاحة بنية تحتية واسعة للاتصالات التي يمكن الاعتماد عليها،ويبقى أن العوامل التي يمكن أن تساهم تدريجيا في زيادة عدد مدننا الذكية، ترتبط بالتحديات الحضرية، ومحدودية الموارد الاقتصادية، بالإضافة إلى نضوج شبكة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات،و اعتباراً من وقتنا الحالي، فإن مفهوم المدينة الرقمية والأمثلة الحية التي ذاع صيتها عالميا قد أصبحت وسائلها والياتها ومخططاتها متاحة للأشخاص القائمين على المدن وأصحاب المصلحة للاستفادة منها،مع رسم أوضحت بيتي رداً على سؤال حول الأمور

---

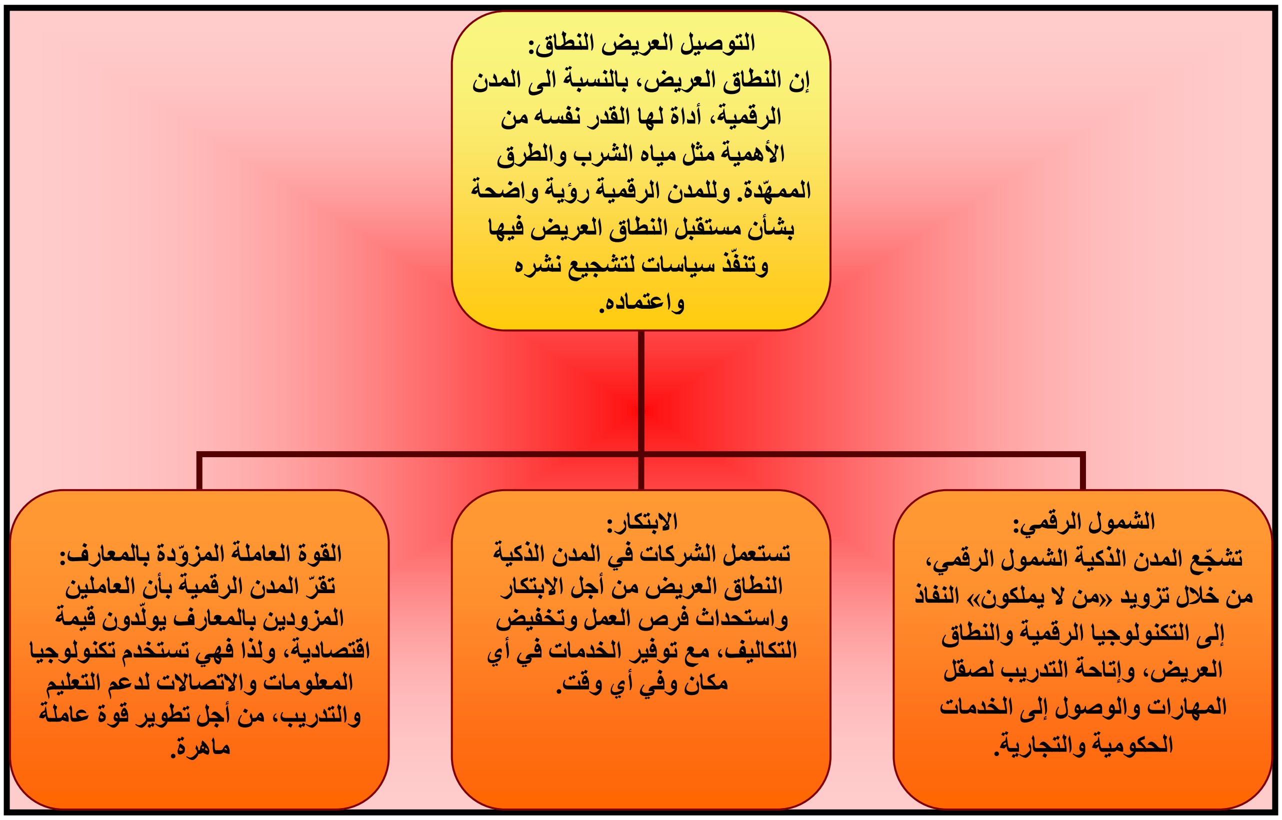
[1]) عبد الهادي الجوهري،أصول علم الاجتماع،مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة، سنة 1997 ،ص-98 -99

المطلوب تنفيذها من قبل الحكومات والمواطنين، أن "وكالات حكومية مختلفة يجب أن تكون قادرة على رسم استراتيجيتها بطريقة مستقلة عن بعضها البعض وتتلاقى في الوقت ذاته، مع الرؤية المحددة مسبقا للمدينة الذكية، من خلال نموذج المعاملات الاتحادية حيث المواطن وأصحاب المصلحة ينفذون المعاملات ذات الصلة."

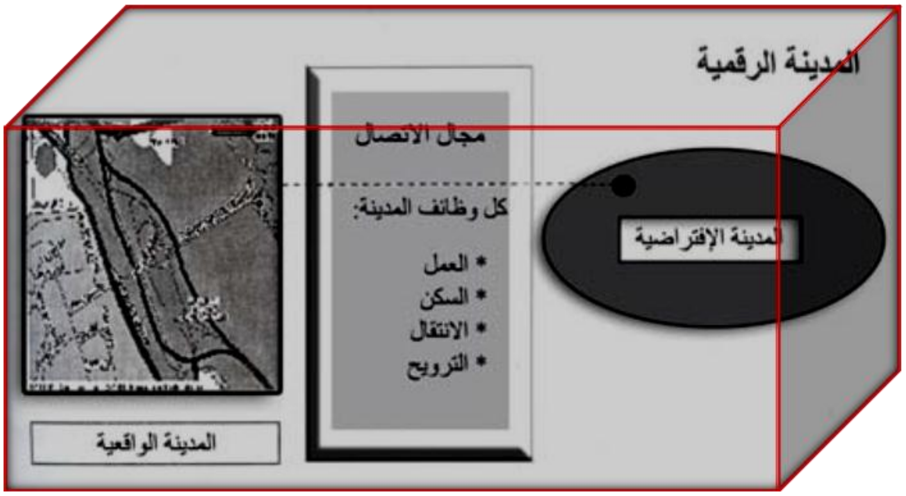
وفي هذا الإطار، يشكل المواطنون الجزء المركزي في المدينة الذكية، إذ أنهم الفئة الأكثر استفادة. ويعتبر إشراك المواطنين بمثابة المفتاح في أي نقطة اتصال مختلفة. أما الخدمات وتبني المبادرات فستعمد إلى إحداث فرق بين النجاح وفشل مفهوم المدن الذكية.

الملحق:

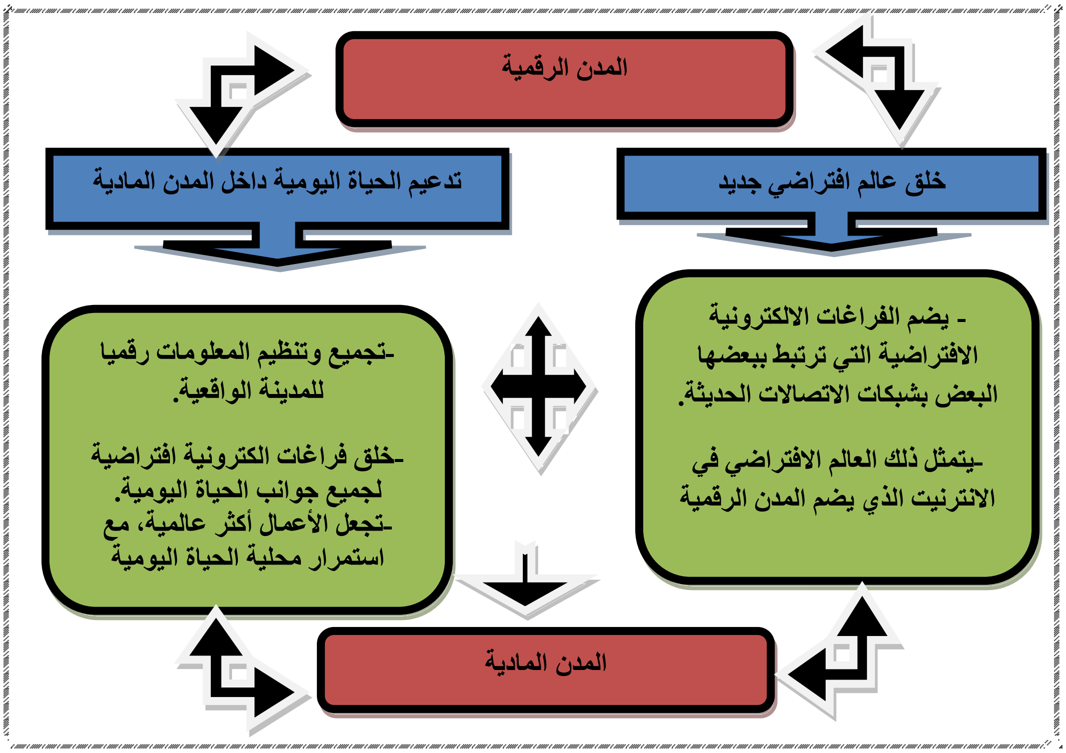
الرسم البياني رقم1:الأبعاد الستة المُمَيِّزة للمدينة الرقمية/الذكية



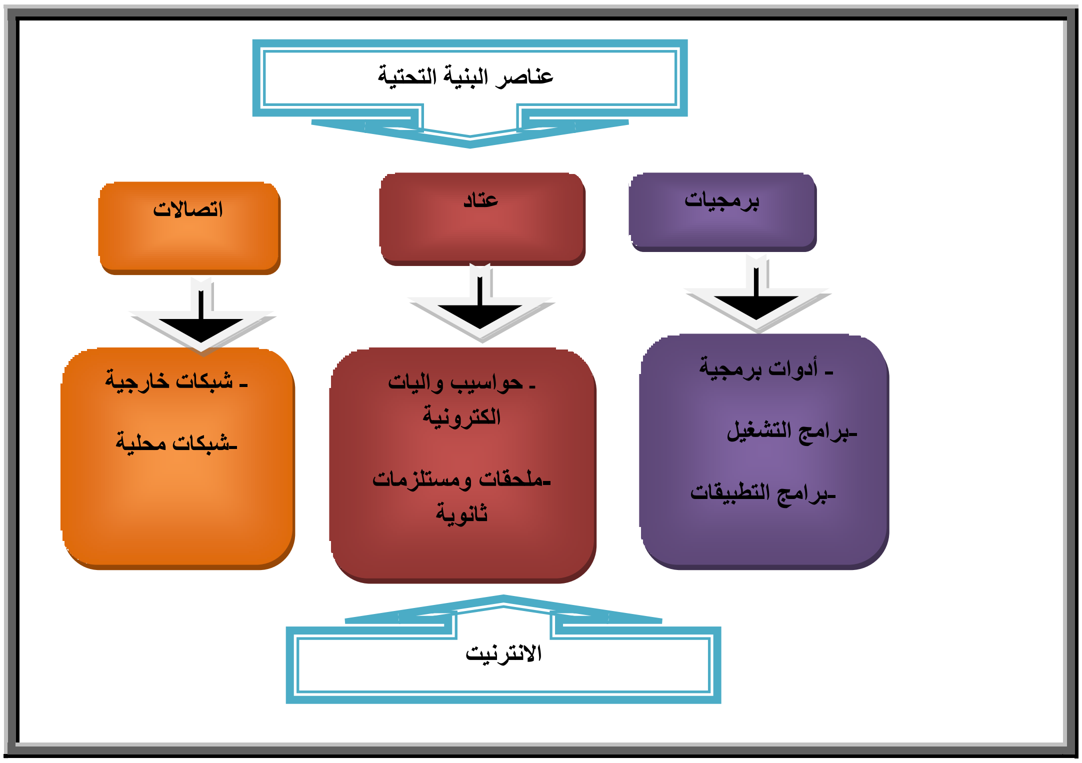
الرسم البياني رقم 2:لأبرز خصائص المدينة الرقمية/الذكية/المستدامة



الرسم البياني رقم3: العلاقة الوظيفية المتبادلة بين المستوى الواقعي والمستوى الافتراضي داخل المدينة الرقمية.



الرسم البياني رقم 4:الدور الايجابي للمدن الرقمية في العالم الواقعي المادي

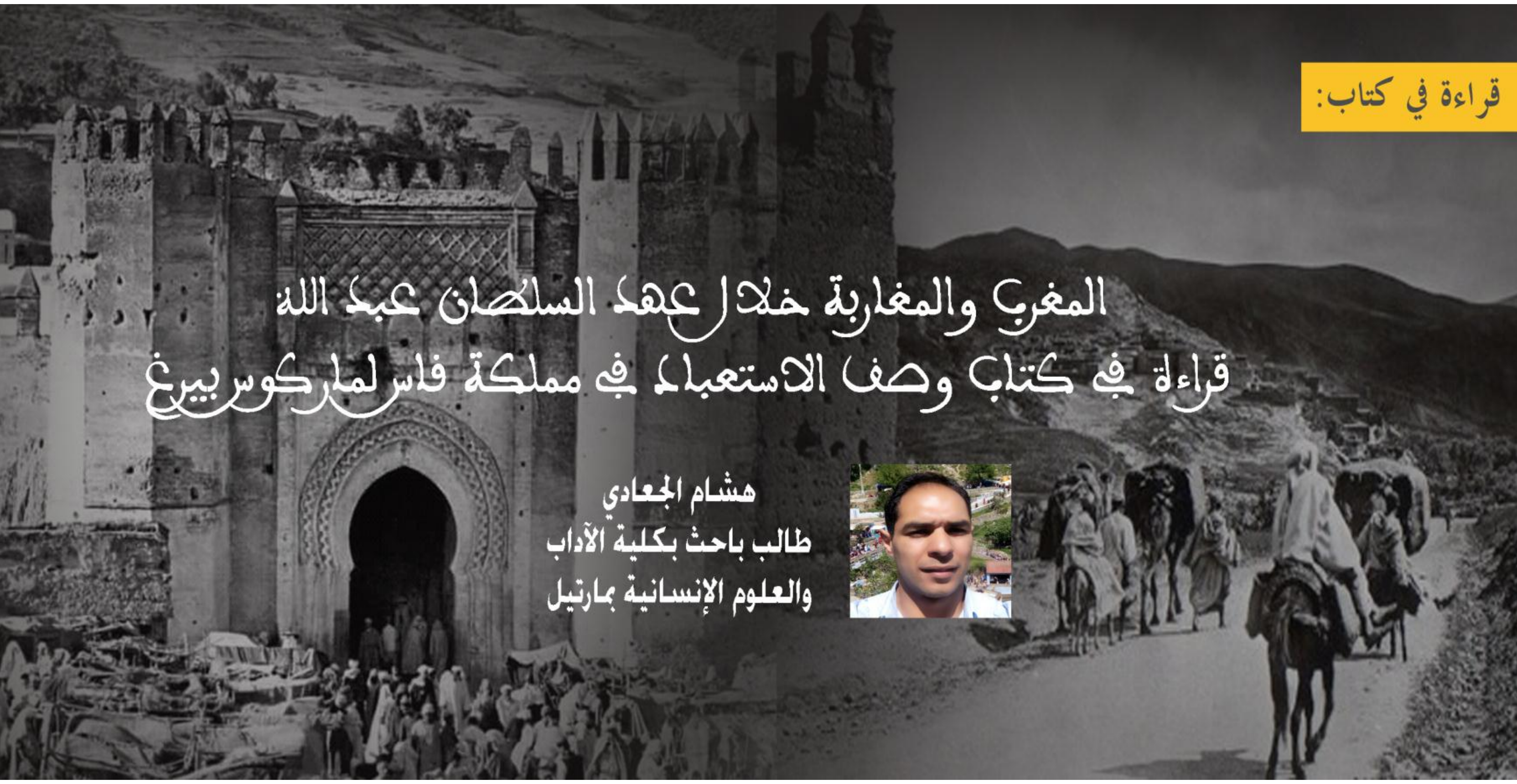


الرسم البياني رقم5 :لمكونات منظومة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في المدينة الرقمية

التحديات	الاستراتيجيات المضادة
الحاجة إلى رؤية وطنية ووضع أسس محركاتها	وضع إستراتيجية وطنية ذات مراحل وأهداف ومسؤوليات واضحة
منهجيات متنافرة او متضاربة ومعارضة سير المشروع من جهات معينة	ـ وضع نموذج حوكمة للتنظيم والملائمة بين القطاعات ـ وضع معايير موحدة وإطار منظم للسياسات
التكامل والاعتماد المتبادل بين الجهات	تحديد الجهات المعنية وإنشاء منصة مشتركة- (مكتب للمدن الرقمية) تيسير وتسيير والإشراف ودعم التواصل بين الجهات المعنية- ضمان التوافق بين الأنظمة والتطبيقات
المهارات والسلوك	ـ تطوير برامج تدريب للموظفين في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ـ تعزيز المعرفة الرقمية بين السكان ـ تنظيم حملات التوعية وتطوير آلياتها
المخاوف الأمنية	ـ وضع وتطبيق سياسات تكفل حماية الخصوصية والسرية تطبيق بنى تحتية وأنظمة حديثة-
عائق التكاليف	ـ ضمان توفر استثمارات طويلة الأمد ومستدامة ـ تشجيع الاستغلال الفعال للموارد

الجدول رقم1:لبعض التحديات المعيقة لتطور المدينة الرقمية وبعض الاستراتيجيات المضادة لها

Photography Oubibi Mohammed



قراءة في كتاب:

المغرب والمغاربة خلال عهد السلطان عبد الله
قراءة في كتاب وصف الاستعباد في مملكة فاس لماركوس بيرغ

هشام الجعادي
طالب باحث بكلية الآداب
والعلوم الإنسانية بمارتيل

تقديــــم

لعل مصادر ومراجع تاريخ المغرب الحديث قد لامست بنية السلطة السياسية بالمغرب، بشكل أو بآخر عبر نقلها للأخبار والحوادث التي رافقت التحولات الكبرى التي عرفتها البلاد، غير أن ذلك لم يكن ليعني بأن صورة الماضي تبدوا واضحة في عهدنا، خاصة على مستوى بنية السلطة و الأنشطة الاقتصادية، ووضع المرآة بالبلاد. ولربما ذلك الضباب الذي حام حول تاريخنا قد انقشع نسبيا بفضل ما وصلنا من كتابات للأجانب باختلاف طبيعتها ومواقعهم.بهذا الصدد تبدو حقبة السلطان عبد الله بن اسماعيل مثالا واضحا، للحقب التاريخية التي تم تهميشها في البحث التاريخي، ولم تحظ بما يلزم من الاهتمام عكس ما عرفه على سبيل المثال تاريخ المغرب خلال القرن التاسع عشر.

وسنحاول من جهتنا العودة الى تلك الفترة العصيبة من تاريخ المغرب؛ أي عهد السلطان عبد الله بن اسماعيل العلوي، التي تدخل في ما يعرف بأزمة الثلاثين سنة، لنوضح جزء مما غاب عن المصادر المغربية بخصوصها.عبر مذكرة أسير سويدي عاصر جزء من تلك المرحلة.

-المؤلف والمؤلف في سطور:

لا نعرف عن الكاتب شيء ذا بال كما قال عبد الرحيم حزل معرب العمل، اللهم أنه قبطان وتاجر سويدي مسيحي الديانة حصل سنة 1748م، على حقوق المواطنة في ستوكهولم على أنه ولد بالنرويج وتوفي سنة 1761. كما أنه سقط أسيرا في يد المغاربة سنة 1754م.[1] وقد عمل بيرغ بعد نهاية تجربة الأسر بالمغرب على تحرير مذكراته، التي أهداها لولي عهد السويد الأمير شارل، من أجل أن نبين له و للرأي العام حجم معاناة الأسرى ببلاد المغرب الأقصى، في الوقت الذي كان لا يزال 17 من السويديين رهن الأسر بالمغرب.

عموما فإن هذا المؤلف قد تم نقله الى العربية من لدن الأستاذ عبد الرحيم حزلسنة 2011 م، ويقع في 185 صفحة من الحجم المتوسط. قسمه المؤلف الى ستة أقسام، ضمنها ما عاشه خلال سنوات الأسر، التي دامت ما بين 1754 1756 م. كما أن المترجم عمل على تذييل عنوان الكتاب بعنوان فرعي "مذكرات أسير سويدي على عهد السلطان مولاي عبد الله" ، كما

---

[1]1بيرغ(ماركوس)، **وصف الاستعباد في مملكة فاس**، ترجمة عبد الرحيم حزل، الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ط1، 2011، ص ص.9-10.

أن صورة الغلاف تتوسطها صورة تبدوا أنها لمغاربة يمسكون بأسير.

-صورة المغرب والمغاربة بالمؤلف:

في الحقيقة فإن هذا العمل قد ناقش مواضيع عديدة مرتبطة أساسا بما عاشه خلال صاحبه تجربة الأسر، وإن كنا نتحفظ عن من الأحكام التي أصدرها. لكننا سنعمل على تقديم تلك الصورة التي رسمها بكل تجرد وموضوعية، باعتبار أنها تلخص موقف الآخر منا، وصورتنا عنده.

1) السلطان:

يصف ماركوس بيرغ السلطان بكونه رجل أمي ذا قامة متوسطة وسحنة في غاية الصرامة والقسوة، يملك وجه طويل ممتلئ خليط بين السواد والسمرة. أعور ذا أنف طويل أفطس وفم عريض فاغر على الدوام يخرج منه لسانا غليظا يملأ به أحد حنكيه وله سنان مقوستان، ولحية صغيرة وشارب كبير.

هذا السلطان يحيطه المغاربة بهالة من التقديس والتبجيل رغم ما يرتكبه في حقهم من جرائم، بحكم طبعه القاسي والمتوحش، كما هو حاله مع الأسرى وخدامه وقياده وعماله. بل إنه حسب ماركوس بيرغ يجد لذته في إذلالهم والتنكيل بهم.[1]وأحيانا تدفعه الوحشيةبأن يأمر ضباطه بأن يتقاتلوا بينهم بالسيوف عراة أو يدفعهم للركوب فوق الجياد ممسكين بلحي بعضهم ليقوم بعدها كبار الموظفين بضرب تلك الجياد بالعصي لحملها على الركض.[2]

لقد صار السلطان محاط بهالة من التقديس عند المغاربة، بفضل المكانة التي منحتها له الشريعة الإسلامية التي يدين بها غالبيتهم بالرغم مما يضمرون له من حقد وكراهية.و سادية السلطان عبد الله هذهلم تشفع له أمام "البربر"، الذين يقطنون البوادي والجبال، فقد كان السلطان شديد الخوف منهم باعتبارهم كانوا على حروب دائمة معه وأيضا تمكنوا من إقالته سبع مرات، نظرا لقوة جيشهم.[3]

يؤكد ماركوس بيرغ على أن المجتمع المغربي يعيش حالة من الجهل، جعلته يعتقد في بركة السلطان، يذكر بهذا الصدد قصة طريفة وعميقة جدا تؤكد طرحه مفادها أن الفاسيين جاءوا يشكرون السلطان ويحيونه بعد أن ضرب المغرب زلزالا مدمرا نجت منه مدينة فاس بسبب بركة السلطان حسب زعمهم. بالنسبة لماركوس بيرغ فإن هذا الاعتقاد مرده الى الجهل الذي كان المغاربة يسبحون فيه. وهو جهل لم يكن أحادي بل إن السلطان اشترك معهم فيه، من ذلك التفسير الأسطوري الذي قدمه السلطان لسبب الزلزال، معتبرا أنه وقع بسبب ثور عظيم يظل يركض من مغرب الشمس الى مشرقها، وهو وحيد القرن خلال تنقله ينتقل قرنه ذات اليمين وذات الشمال.[4]

بالنسبة لقصر السلطان حسب صاحبنا فمساحته من 184 ذرعا مربعا، يحيط به سور مستطيل بارتفاع 12 ذرعا وعرض 8 أقدام، قد بني بالحبر والطين والحجارة غير متناسقة وتقوم في كل جنبات ذلك السور بيوت تتخذ مخازن ومستودعات لأغراض السلطان. أما لباسه فيتألف من قميص أبيض ورداء طويل مزرر حتى أسفله، وحزام ومعطف وسروال طويل وعريض وبلغة حمراء من غير جوارب. ويضع فوق رأسه طربوشا أحمر يلفه بعمامة. ويتقلد سيفا من ذهب وخنجرا.

2) المغاربة:

بخصوص المغاربة فحسب ماركوس بيرغ فهم يعيشون حالة من الجهل والتخلف والوحشية، حتى أنه قد يقتل واحد الآخر لسبب تافه. على أن غالبيتهم تدين بالإسلام وتؤمن بالخرافة، فهم يعتقدون أن المسلم إذا مات ارتفع الى السماء فيهب له محمد أربعة أبكار يكن له زوجا، وسيتشكل طعامهم من الكسكس والزبدة الطرية واللحوم والأطباق الشهية وسيمنح لهم محمد المال أيضا.

إن المغاربة حسب المؤلف يشعرون بنقص كبير دفعهم الى التذرع للأضرحة والأولياء لينعموا بحياة أفضل من حياتهم في العالم الآخر. وداخل هذا المجتمع فإن المرأة تعد شيئا مفيدا لكنه غير ثمين، وعادة ما تشتغل في شؤون البيت وغزل الصوف[5].

ولم يفت على المؤلف أن يصف أعياد المغاربة وطقوسهم خلالها، وقد جعلها ثلاثة أعياد هي:

-العيد الصغير: فيه ينقطع المغاربة عن العمل ويتوجهون على صهوة الخيول الى السلطان ليرافقونه إلى ضريح أحد كبار الأولياء عندهم لتأدية الصلاة، ليتجهوا بعدها الى اللهو والرقص.

-العيد الكبير : يتجه فيه السلطان على صهوة جواده الى ضريح أحد الأولياء ليضحي بخروف بعد أن يفرغ من الصلاة كما هو شأن المغاربة.

-عيد المولد : فيه يضحي السلطان بخروف عن جميع المغاربة.

عموما فإن ما يميز المغاربة حسب المؤلف هو الإيمان المطلق بالخرافة والتقديس الكبير للسلطان، كما أن معظمهم يشتغل بزراعة القمح والشعير وتربية الماشية والدجاج والحمام والديكة الرومية.

---

[1] م س، ص 45.
[2] نفسه ، ص،53.
[3] نفسه، ص، 57.
[4] نفسه،ص، 76.
[5] نفسه، ص،150.

3) المعمار:

رسم ماركوس بيرغ من خلال هذا المؤلف صورة موجزة عن المعمار المغربي من خلال وصف المساجد وبعض المدن المغربية، بالنسبة للمساجد حسب صاحبنا فهي مزينة بأعمدة مكسوة أرضها بالرخام والزليج والقرميد[1]. وبخصوص المدن المغربية فهو يصف مدينة فاس بكونها ليست بالكبير، وأن بيوتها صغيرة وأزقتها ليست على عناية كبيرة، يحيط بها سور[2].كما أنه وصف مدينة تطوان بقوله أنها مدينة كبيرة كثيرة السكان بيوتها مكونة من طيق واحد، وليس بها نوافذ، وسطوحها منبسطة.

-الأنشطة الاقتصادية

يؤكد المؤلف على أن غالبية المغاربة يشتغلون بالفلاحة، من خلال زراعة القمح والشعير والتبغ[3]، كما يشتغل المغاربة بالتجارة كما هو حال سكان مدينة فاس الذين يتاجرون في المواد الغذائية. كما تنشط تجارة القوافل بمدينة تطوان، وتجارة التمور بمدينة تافيلالت.

إجمالا يمكننا التأكيد على أن الأسير المذكور قد حاول انطلاقا مما يؤمن به، وعاشه خلال تجربة الأسر تقديم صورة ة مقتضبة عن المغرب والمغاربة خلال تلك الحقبة الغامضة. غير أنه لا يمكننا أبدا أن نقبل بأحكامه العديدة التي أطلقها، التي تحكمت فيها عوامل كثيرة مرتبطة بذاتية المؤلف أساسا منها هيمنة التدين الشعبي على تفكيره، ومرارة الأسر التي خبرها. مع أن هذا لا يعني أنها لم تلامس الحقيقة في مجملها، خاصة في ما يتعلق بفظاعة وبشاعة السلطان وممارساته السادية كما أكدت ذلك المصادر التاريخية المغربية على غرار الضعيف الرباط في مؤلفه القيم تاريخ الضعيف.

لعلها دعوة صريحة منا للباحثين من أجل الانكباب على دراسة صورتنا عند الأخر، خاصة أن البحث التاريخي لم يتناول ذلك كما ينبغي، بل غالبية الدراسات اتجهت صوب توضيح صورة الآخر عندنا من خلال الرحلات السفارية المغربية، ولم تهتم بصورتنا عندهم إلا بشكل عرضي، لا يشفي الغليل.

---

[1] نفسه، ص،145.
[2] نفسه، ص،159.
[3]نفسه، ص، 170

مقدمة:

عرفت الكتابة التاريخية في المغرب بمختلف تجلياتها ومواضيعها طفرة نوعية كمية وكيفية على مختلف الأصعدة والمستويات التي تعالج وتلامس مواضيع سياسية ، اقتصادية، اجتماعية،فكرية .مستفيدة من التطور التكنولوجي والعلمي في أساليب البحث وطرقه العصرية،ومرتكزاته العلمية،مما أفرد لنا مجموعة من الدراسات والأبحاث التاريخية على مختلف الحقب والعصور والأحداث بمختلف اللغات ،ملامسة مواضيع ثقافية واجتماعية.

فلامناص أن الدراسات والأبحاث التي تسلط الضوء على المنطقة الشمالية في حقبة الحماية الاسبانية لا زالت تعاني من نقص كبير ، بحيث أن جل ما ارتبط بالحماية انصرف اهتمامه إلى المنطقة السلطانية ،وبالتالي عد ميدان البحث في تاريخ الحماية الاسبانية منجما بكرا ينبغي اختراقه ،وكشف مكنونه،واستنطاق كنهه،خاصة في الجوانب العلمية والثقافية ،والتي ارتهن وجودها وعملها بالنظم القائمة بالدولة الحامية من ملكية وجمهورية وحقبة فرانكوية ،وسنحاول بين ظهراني هذا العرض تسليط الضوء على العمل والمعطى الثقافي في شمال المغرب إبان الملكية الاسبانية .

بحيث أحدثت الحقبة الاستعمارية تحولات عميقة على كل المستويات المتعلقة بالشأن الثقافي،ومما لاشك فيه أن الوضع الثقافي الذي وجدت عليه منطقة الشمال عند بداية الحماية يختلف بشكل كبير جدا عن الواقع الثقافي الذي أضحت عليه عند نهايتها .

شمال المغرب والحماية

كانت اسبانيا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مثقلة ومتعبة تقلصت إمبراطوريتها وضعف حالها وأمامها التاريخ يجري والعالم حولها يتقدم ولا بد لها من مسايرة الركب إن أرادت العيش والبقاء .لذلك وجهت أنظارها للمغرب باعتباره بلدا جارا،ومجموعة من جزره ومدنه تحت سيطرتها،وتدعي أن لها تاريخ مشتركا يجمعها بالمغاربة.[1]

خضعت المنطقة الشمالية لاحتلال الاسباني الجاثم سنة 1912م بعد الاتفاق انجليزي-فرنسي في الاتفاق الودي سنة 1904م بأن تكون المنطقة الشمالية من نصيب الدولة الاسبانية، كما نص على ذلك البند الثامن من هذا الاتفاق. وذلك لدواع جيواستراتيجية أملتها المصالح الانجليزية بسبب قرب المنطقة الشمالية لمضيق جبل طارق بوابة المستعمرات الانجليزية ، وهذا ما يفسر أيضا وضع مدينة طنجة الدولي في فترة الاستعمار الأوربي غلى المغرب.

وقد اخترقت الجيوش الاسبانية مدينتي القصر الكبير والعرائش سنة 1911 م ومدينة تطوان المتوسطية عام 1913م، وقد واجه الاستعمار الاسباني بمقاومة ضارية وقوية من طرف الساكنة المحلية والقبائل الشمالية بقيادة كل من

[1] على بولربح،**الخطاب الاستعماري الاسباني حول شمال المغرب1850-1950**،مجلة المناهل ،رجب 1432-يونيو 2011،ص 88

الشريف محمد أمزيان والأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي الذي أذاق الأسبان ويلات الهزيمة في معركة أنوال سنة 1921م وفي الحرب الريفية . قبل أن يتحول النضال الوطني إلى الكفاح السلمي .

لعل أي باحث في تاريخ اسبانيا المعاصر يظهر له ذلك الصراع الضروس الذي كان قائما في اسبانيا بين مكوناتها السياسية ،بشكل انعكس سلبا على المستعمرات الخارجية ،وهكذا بعد أن عاشت اسبانيا الجمهورية الأولى ،عاد النظام الملكي Restauracionبعودة أسرة البوربون عن طريق الفونسو الثاني عشر ومن بعده الفونصو الثالث عشر الذي حكم دهرا،وتولى الحكم وهو يبلغ من العمر 16 عشر سنة، وتعاقبت في فترة الملكية ما يربو عن 32 حكومة.[1]

وسط ضعف كبير وصراع منقطع النظير بين الأحزاب السياسية خاصة الحزب الليبرالي والحزب الشيوعي والحركات العمالية،فقد كانت الملكية فاشلا سياسيا،ضعيفا اقتصاديا ،مترهلة داخليا .

-الحركة الثقافية في شمال المغرب من خلال نماذج من المثقفين في المنطقة

لقد عرف شمال المغرب علاقة جدلية متبنية للعمل الوطني والعمل الثقافي ،حيث كان الوعي والنشاط الوطني المبكر هو المحفز الأساسي وراء ميلاد ونمو العمل الثقافي بالمنطقة كسلاح أساسي للدفاع عن هذا الوعي والنشاط والوقوف بجانبه في معركة تتطلب استعمال كافة الأسلحة وبالتالي ،فقد كان العمل الثقافي بدوره دافع أساسي وراء نمو العمل الوطني وإنضاج الوعي السياسي من خلال التأثير على الجماهير الشعبية والزج بهم في حقل الوطنية وإنضاج وعيها السياسي والوطني .[2]

فقد عرف المغرب فيما بين الحربين العالميتين ظهور طبقة من المثقفين تتوفر على وعي ظرفي وتاريخي حاد ،والملاحظ أن هذه الطبقة تبلورت خاصة في المدن المركزية كتطوان ،وداخل أسر ذات ماض اقتصادي أو سياسي أو ثقافي لا يخلو من أهمية وتأثير سواء على الصعيد المحلي أو الصعيد الوطني ،ويمكن أن نستجلي ذلك من خلال عدة نماذج أهمها :

أبي العباس أحمد الرهوني نموذجا من نماذج المثقفين في المنطقة الخليفية:

1-بيوغرافيا

هو أبو العباس أحمد الرهوني التطواني ولد عام 1871 ووفته المنية عام 1953 فهو شاهد عيان على فترة الحماية واهم تجلياتها ، يقول عنه "محمد داود "شيخ العلماء والأدباء،وقاضي القضاة،ومؤلف تطوان ومؤرخها" له مشاركة جمة في التأليف والتصنيف،وكتب في النحو والصرف والبلاغة والتراجم والفقه والمنطق والتاريخ،وله كتاب موسوعي لم يعرف له مثيل موسوم "عمدة الراوين في أخبار تطاوين"تولى عدة مناصب سامية وعدلية في خضم الحماية الاسبانية،وقد انتصر إليها ،وحث دوما على رسالتها الحضارية والتمدينية.[3]

الحضور الثقافي في مشروع الرهوني الإصلاحي:

-قدم الرهوني مشروعا إصلاحيا لسلطات الحماية الاسبانية يربو من ورائه الريادة العلمية لآهل المنطقة الخليفية ،وينم عن روح التقارب بين السلطات الاستعمارية وبعض المثقفين المغاربة ،وقد عملت اسبانيا على تحقيق بعض ما ورد في هذا المشروع الموسوم "نصيحة الوطن لمقيمه" وقد قدم لجنرال دماسو برنكر" سنة 1922م.

-من أجل مبتغى"ملء قلوب أهل المنطقة محبة الدولة الحامية . ومن أبرز ما باحت به هذه الوثيقة

ضرورة الاهتمام بالتعليم والعلوم العصرية:

لقد خص الرهوني الحقل التعليمي بشأن وافر في رسالته ، بحيث يجب أن يؤسس قي كل مدينة ومنطقة ومدشر وقبيلة التعليم الابتدائي،"يجب أن يؤسس في كل من مدن المنطقة عدد من المدرسين والمتعلمين لهذا التعليم ،وكذا في القبائل"ويولي اهتماما كبيير للعلوم العصرية ويرى وجوب تعميمها وتعليمها،" يجب تعميم العلوم العصرية في المنطقة تدريجيا "وينادي بخلق مدارس تقنية وربط التكوين النظري بالتطبيقي،على غرار ما نادى به الفقيه الحجوي بالمنطقة السلطانية لاحقا ،لذلك نجده يلح على ضرورة إحداث المدارس الفلاحية والصناعية .وهذا من مظاهر الفكر الإصلاحي ،والاهتمام بالحقل الثقافي الذي تبلور في فكر الرهوني مع بدايات الحماية في تعاون وثيق مع إدارتها ورغبة ملحة في رقي الثقافة بشمال المغرب من طرف هذا المثقف.[4]

لغات تطوان في عهد الحماية من وجهة نظر الرهوني:

-اللغة العربية :وهي الرسمية السائدة في جميع الأقطار المغربية ،لكن حضورها لا يقتصر إلا عند زمرة المثقفين،ممزوجة في كثير من الأحايين بالعامية.[5]

-اللغة الاسبانية:كانت منتشرة على نطاق واسع ،ذلك لآن جل سكان تطوان الأولين كانوا من أهل الأندلس الوافدين،بحيث ظلوا محافظين على الاسبانية ،مميزين بلكنتها،وزادت الاسبانية انتشارا في حقبة الحماية في التعاملات اليومية وحضورها في المدارس الاسبانية.

اللغة التركية :وذلك لدخول المهاجرين الجزائريين مدينة تطوان عام 1830 بعد سقوط الجزائر في ظل الاحتلال الغاشم ،وكان تأثير هذه اللغة خافتا مقارنة مع الاسبانية التي هي لغة الدولة الحامية .

وقد عمدت الإدارة الاستعمارية على نشر اللغة الاسبانية سواء في المعاملات الرسمية أو الإدارية وعن طريق نشر المدارس الاسبانية وقد جوبها ذلك بتأسيس المدرسة الأهلية بقيادة محمد داود والتي أخذت على عاتقها مهمة الحفاظ على التعليم الديني ونشر الفكر الوطني وتحصين لغة الضاد من الغزو الاستعماري.

التهامي الوزاني مثقف عصامي:

عاش ما بين 1903 و 1972تعلم اللغة الاسبانية والتحق بصفوف الحركة الوطنية وحزب الإصلاح ،فالتهامي الوزاني هو شخصية منفتحة ذات نصيب من التمرد ،الآمر الذي يفسر ميله إلى التصوف وتأثره على مستوى السلوك والرؤية

---

[1] عبد الرحيم برادة ،**اسبانيا والمنطقة الشمالية 1931-1956**،الجزء 1،افريقيا الشرق،الدار البيضاء،2006

[2] حسن الصفار،الفقيه محمد داود،**الحركة الوطنية في الشمال والمسألة الثقافية**،أعمال ندوة محمد داود والحركة الوطنية في شمال المغرب والمسألة الثقافية،الطبعة 1،الرباط 1990،مطبعة المعارف الجديدة الصفحة 10 .

[3] محمد داوود،**على رأس الآربعين**،تقديم وتعليق حسناء داود،تطوان،2001،ص 98

[4] محمد الشريف ،**تصور النخبة المثقفة لمحددات نجاح سياسة الحماية الاسبانية بالمنطقة الخليفية**،ندوة من الأندلس إلى تطوان ،منشورات الجمعية المغربية للدراسات الآندلسية،تطوان 2013 .

[5] أبو العباس أحمد الرهوني،**عمدة الراوين في إخبار تطاوين** ،تحقيق جعفر ابن الحاج السليمي،منشورات جمعية تطاون أسمير ،الجزء 2،ص76

للعالم مع الجيل الذي سبقه من جهة ثانية ،وكانت له صلة وثيقة ببعض رهبان"البعثة الكاثوليكية" في تطوان ،يحاورهم ويناقشهم في مسائل الدين، كما كان كثير التردد على قاعة السينما،رفقة زوجته في وقت كان ارتياد السينما واصطحاب الزوجة أمرين يثيران غبار الفضيحة[1]
.

وقد كتب ألاف الصفحات نشر بعضها في مجلة الريف أو الحرية قبل أن يصدر في كتاب ونشر البعض الأخر بالصحف والمجالات ،وبقي البعض الثالث مخطوطا ،وقد تنوعت مجالات كتابته ،فكتب في التاريخ العام والمغربي وكتب في شؤون التربية وتاريخ التعليم وكتب سيرة ذاتية ،ورواية فلسفية وترجم جزء هام من رواية ضون كيخوطي لسرفانتيس،ويكشف هذا التنوع وهذه الغزارة في الإنتاج عن رغبة الكتابة التي لا نجد لها نظير عند مثقفي تلك الفترة ،كما يدل على مكابدة عسيرة لمقاومة الصمت والنسيان واحتلال مكان ما في التاريخ .

وهنا يمكن القول بأن شخصية سيدي التهامي الوزاني شخصية متميزة لها دورها الريادي في ميادين التعليم والآداب والتاريخ والصحافة جديرة بكل تقدير وتكريم.[2]

الفقيه محمد داود رمز التقافة في المنطقة الخليفية:

ولد الفقيه العلامة المؤرخ الوطني محمد داود بن أحمد بن محمد داود الأندلسي التطواني بتطوان عام 1901 م ،ونشأ في أسرة محافظة متدينة ذات تقاليد عريقة متوارثة ،حفظ القرآن والمتون العلمية ثم أخد العلوم اللغوية والأدبية والشرعية على علماء المدينة "الفقيه الزوقي ،الرهوني،والمرير ،محمد أفيلال .. وغيرهم .عمل على انجاز عدد من المشاريع التربوية والاجتماعية والسياسية التي تعود بالخير على الوطن ،فأسس المدرسة الأهلية رفقة رفاقه سنة 1924 ،تولى إدارتها ودرس بها نحو 12 سنة .

وهي أول مدرسة عربية إسلامية حرة ،أسست بشمال المغرب في عهد الحماية ،وأسس سنة 1928 المطبعة المهدية ،وبها كانت تطبع الصحف الوطنية ،وعنها صدرت الكتب العربية ،أصدر عام 1936 جريدة الأخبار.كما قام بأعمال أخرى وطنية وسياسية ودينية،وقد شارك بفاس صحبة الزعيمين علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني ،في تحرير القانون الأساسي للحزب الوطني المزمع إنشاءه سنة 1930 ،وأسس في تطوان في نفس السنة مع رفاقه الوطنين كتلة العمل الوطني انتخب عام 1931 عضوا للمجلس البلدي بتطوان.

وهكذا فكر رواد النخبة السياسية الشمالية في النهوض بأوضاع التعليم بإنشاء مدارس حديثة ، وهكذا ساهم عبد السلام بنونة في تأسيس المدرسة الأهلية ورعايتها ، وساهم ماليا لتغطية مصاريف إنشائها وتطوع للتدريس بها وحرص على جعل اللغة الاسبانية ضمن المواد المدرسة بها ، وفكر كذلك في طبع كتب مدرسية عصرية على منوال تلك المعتمدة في المدارس الابتدائية المصرية ، وأمام الخصاص الذي كانت تعانيه المنطقة الخليفية أرسل ابنه الطيب رفقة محمد المصطفى أفيلال إلى مدرسة النجاح بنابلس ، وشجع أصدقائه على إيفاد أبنائهم إلى هذه المدرسة . كما تقدم بمقترحات متتالية إلى السلطات الاسبانية للمطالبة بحق المغرب في التوفر على مؤسسات تعليمية بمختلف مستوياتها ، ودعى سنة 1928 إلى إنشاء كلية عربية جامعة بتطوان ، وصاغ في ذلك تقريرا مفصلا حول التخصصات الدراسية والمواد وهيأة التدريس ، لكنه بقس حبرا على ورق ، كما صاغ تقريرا لإصلاح المدارس القرآنية ، لكن السلطات الاسبانية لم تستجب لطلباته ، بالمقابل استطاع فتح المدرسة الأهلية بتطوان سنة 1924 وكانت أول مدرسة ابتدائية عصرية عربية حرة بشمال المغرب بإدارة الفقيه محمد داود.

ولا شك أن الأستاذ داود كان عالما كبيير قوي الشخصية،محبوبا في الأوساط التطوانية والمغربية،وانه قام على تربية جيل من الرجال الذين تأثروا به ،وكان اجتماعيا يشارك الناس أفراحهم وأتراحهم ،وقاد بدور كبيير في مجال التوعية الوطنية والتنظيم الحزبي والسياسي بعمله في ميدان الكتلة الوطنية وفي مجال التعليم والتربية ،والكتابة والتأليف والبحث ،فلا عجب أن يكثر ثناء الناس عليه.مع تبلور نضجه الثقافي إبان عهد الملكية الاسبانية.[3]

الحركة الثقافية من خلال المجلات الصادرة في المنطقة الخليفية:

شكلت الجرائد والمجلات جانبا من جوانب النضج الثقافي من لدن جمهرة المثقفين بشمال المغرب،بحيث كانت ميدان خصبا من أجل طرح الأفكار ،ومناقشة مظاهر الاستعمار ،وطرق الذود عن البلاد ،ونشر قيم الوعي لدى أكبر ثلة من المغاربة في المنطقة الخليفية ،بدل الجرائد الاسبانية عامة والفرنسية خاصة التي كانت طافحة بالأكاذيب والافتراءات ضد الوطنين المغاربة وقضيتهم الوطنية ومن أهم هذه الجرائد نذكر:

جريدة الريف التي أنشأها التهامي الوزاني وكانت حدث حاسما سواء على الصعيد الشخصي"صعيده ككاتب وصحفي،أو على الصعيد الوطني من حيث نشر تطور حركة الطباعة والنشر في المغرب وارتباطها ببزوغ الوعي السياسي ،وبفضل هذه الصحيفة ساهم في نشر مواقفه الشخصية من أحداث العالم المضطرب والتعبير عن المشاعر الوطنية التي كانت أخذة في التبلور ،كما ساهم في حركة بزوغ مدرسة وطنية بالشمال من خلال المدرسة الأهلية بتطوان.

والتي كان من مؤسيسها ومديريها المرموقين.وهذه الجريدة كانت تصدر مرة في الأسبوع في أربع صفحات ،يديرها رسميا محمد مصطفى أفيلال وكان من الوطنيين من أمثال محمد بنونة ينشرون مقالتهم على أعمدتها 1.كما أشار محمد داود إلى اهتمامه بإصدار صحيفة بتطوان وذلك في مذكرته في يوم 10 جمادى الأولى 1345 هـ 16 نوفمبر 1926 ،حيث صرح أنه خطر له خاطر شرع في تنفيده وهو أن يؤسس جريدة له سماها "فتى المغرب" وانه سيكون صدورها لنفسه.[4]

التهامي الوزاني،**الكتابة** ،**التصوف**،**التاريخ**،مطبعة اتحاد كتاب
[1] المغرب،ط1،الرباط،1989.ص 3

محمد عزيمان،**شهادة رفيق**،أعمال ندوة التهامي الوزاني ،كتابة،التصوف ،التاريخ،مرجع سابق
[2]ص

[3]ادريس خليفة،**الحركة العلمية والثقافية بتطوان من الحماية إلى الاستقلال 1912-1956** ،الجزء الثاني ،1994م ،المملكة المغربية،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ،ص 576-

[4]أمينة اهراي،عوشر،**دور التهامي الوزاني في إنشاء الصحافة الوطنية بمنطقة الحماية الاسبانية** ،أعمال ندوة ،التهامي الوزاني،الكتابة ،التصوف،التاريخ ،ط 1 ،2011،ص 39

ولبعض أصحابه ،وستكون نصف شهرية مؤقتا ،وهي سياسية أدبية علمية إخبارية إسلامية مغربية فأصدر أول عدد منها سنة 1927 إلى انه لم يستمر في إصدارها،فتوقف عن ذلك إلى أن أخرجها من جديد 1932.وتجدر الإشارة إلى أن الوعي الصحافي في شمال المغرب كان قد تبلور قبل حقبة الحماية من خلال جريدة لسان المغرب التي ظهرت ما بين 1907،1912 والتي حبر فيها بعض مثقفي الشمال.

والتي نشرت أول مشروع دستوري،كما لعبت من خلال بعض أعدادها دور جريدة رسمية للمخزن. وصدرت أيضا جريدة "الإصلاح" والتي صدر العدد 1 منها يوم 29 يناير 1917 .ولم يكتف الوطنين في التعبير عن أرائهم داخل حدود الوطن ،بل شمل إبداعهم الجرائد التي تصدر من المشرق أو من القارة الأوروبية على حد سواء وقد أنشأ شكيب أرسلان ،في أوائل سنة 1930 بجنيف مجلة بلغة الفرنسية تحت عنوان: LA NATION ARAB وكان الحاج عبد السلام بنونة من القادة الذين كان الأمير شكيب أرسلان يرسل إليهم المجلة مجانا ،غير أن بنونة قرر الاشتراك فيها فأرسل إلى الأمير قيمة الاشتراك ،وهذه المجلة تتوفر على عدد كبيير من المراسلات التي جرت بين الأمير أرسلان وبنونة .[1]

شذرات من الحياة الثقافية بتطوان خلال فترة الملكية الاسبانية :

من أهم ما ميز مدينة تطوان على نموها الثقافي وازدهارها العلمي نذكر بناء مسرح سيرفانطيس، بمبادرة Manuel pena الإسباني، وذلك سنة 1913. وقد عرضت فيه أعمال مسرحية وموسيقية متنوعة، بما فيها عرض مسرحي مغربي في 1929.

وفي مسرح بتطوان ظهرت لأول مرة على الخشبة فتاة هي «ثريا حسن»، لأداء دور نسوي بعد أن كان يؤدي الأدوار النسائية ممثلون رجال.

كما انتشرت المطابع ،وكثرت النشر والكتابة بين زمرة المثقفين ، وعمت المطابع العديد من المناطق من بينها 5 مطابع ذات حروف عربية، كان أشهرها المطبعة المهدية التي أنشئت سنة 1928 باكتتاب شعبي، وفيها طبع كتاب « النبوغ المغربي في الأدب العربي » للعلامة عبداللهكنون وهو معلمة فكرية ذائعة الصيت.[2]

البعثات العلمية إلى المشرق ودورها في إنعاش الحياة الثقافية بالمنطقة الخليفية

لقد فتحت هذه المبادرة صفحة مشرقة في تاريخ العلاقات المغربية الشامية، وقام أفراد هذه البعثات بشرح الأوضاع السياسية التي يجتازها المغرب تحت نير الاحتلال الفرنسي الغاشم والمتسلط ضد المغاربة خاصة بعد صدور الظهير البربري سنة 1930،وكانت الصحافة الفلسطينية من أولى الصحف التي ناهضت الظهير البربري نظرا لأن ذلك يمس في عقيدة الإسلام. وذلك من خلال مقالات أنتجها مغاربة الشمال في فلسطين إبان إقامتهم بها،وقد نقلت هذه البعثة إلى تطوان معارف كثيرة وثقافة جديدة وتقاليد لم تكن معروفة في المنطقة وتعابير وأساليب في الحديث وأسماء ومصطلحات سرعان ما اختلطت باللهجة المحلية وبالبيئة التطوانية[3]، ومن مظاهر التأثير الذي أحدثته هذه البعثات تتمثل في أسماء الصحف التي صدرت في تطوان مثل " الحياة" و"الأخبار" و"الحرية" بل إن هذا التأثير وصل حتى إلى فاس والذي يتمثل في أسماء التنظيمات السياسية التي عرفت

في مطلع الثلاثينات ومنها " كتلة العمل الوطني " وهو اسم تنظيم سياسي وطني تأسس بسوريا في تلك الفترة وهو من مظاهر التأثر الفكري والسياسي بين المشرق والمغرب.

الشأن الثقافي في عهد الملكية الاسبانية بمدينة القصر الكبير:

لا غرو أن تتأثر هذه المدينة الموغلة في القدم بالحراك الثقافي الذي أحدثته الحماية الاسبانية منذ أن وطئت أرض المدينة ،بحيث ارتبط ذكر المدينة في متون المصادر بما هو ديني ،ولم يكن بالإمكان قبل الفترة الاستعمارية الحديث عن أي مظهر من المظاهر الثقافية من قبيل المسرح أو وسائل الإعلام أو السينما إلا مع دخول الاستعمار الاسباني الذي جلب معه ما جلب من الفنون،والتي بدت غريبة في البداية قبل أن تصبح مكونا أساسيا من مكونات الثقافة المحلية،وينبري لممارستها مجموعة من أبناء القصر الكبير،وهو ما يعكس نوعا من التفاعل الثقافي الذي عرفته منطقة الشمال ككل خلال الفترة الاستعمارية .[4]

المسرح كوجه من أوجه الثقافة والتلاقح:

مثل الفن المسرحي أحد وجوه التفاعل بين شمال المغرب واسبانيا،ففي مدينة القصر الكبير عمدت السلطات الاستعمارية الاسبانية إلى بناء مسرح كبير أطلق عليه اسم مسرح"ألفونسو الثالث عشر"الذي دشن يوم 22ماي سنة 1922م ،وأشرف على بناءه احد المقاولين يدعى"بيريث بيانو"قبل ان يتم تغيير اسمه إلى "بيريث كالدوس"[5]وقد احتضن هذا المسرح عروضا مسرحية متنوعة جلها من إبداع الاسبان ،قبل أن يخترق المغاربة هذا المنحى،ويؤسسوا فرقا خاصة ،وأضحى المسرح وسيلة هامة لمعالجة العديد من القضايا الاجتماعية والثقافية والدينية والوطنية.

الأدب والأدباء:

ساهمت مدينة القصر الكبير مساهمة فعالة في المناحي الأدبية خلال الفترة الاستعمارية ،من خلال الحضور الدائم لأدباء المدينة في المحافل الأدبية خاصة مع نظرائهم المثقفين الاسبان ، وإطلاعهم على ما باحت به قريحتهم،أو من خلال ظاهرة الأندية الأدبية التي انتشرت على نطاق واسع ،كما مثل الشعر أحد مظاهر الثقافة بالمدينة،حيث برز شعراء مثلا الغالي الطود ،ومحمد الشريف القجيري صاحب قصيدة "وعود الحماية".وغيرها من الفعاليات الثقافية التي احتضنتها المدينة وغيرها من مدن الشمال

[1] محمد بن عزوز حكيم،الحج ،**عبد السلام بنونة أب الوطنية المغربية ،حياته ونضاله** ،مطبعة الهلال العربية ،سنة 1987 ،الجزء 2 ،الصفحة 28

[2] محمد العربي المساري ، **عوامل النهوض الثقافي بتطوان في القرن العشرين**،مجلة العلم ،الملحق الثقافي ، منشورة سنة 2009

[3] Benaboud (M’hamed**), Les missions culturelles de Tétouane au moyen orient : La mission à Naplouse (1928- 1931) et les missions au Caire (1938)**، in Elites et pouvoir dans le monde arabe pendant la période moderne et contemporaine, CERES, Tunis, 1992, p 61- 71

[4] سعيد الحاجي ،**جوانب من الحياة الثقافية والفنية في شمال المغرب خلال الفترة الاستعمارية:مدينة القصر الكبير نموذجا**،مجلة كان التاريخية،العدد السادس والعشرون،ديسمبر 2014 ،ص

[5] طوماس راميريت أورطيت،**القصر الكبير تاريخ مغربي صغير** ،ترجمة عبد الرحمن الشاوش،منشورات جمعية البحث التاريخي والاجتماعي بالقصر الكبير ،ص 130

خاصة تطوان[1] .وما يلفت الانتباه انسجام المؤلفين والمثقفين الاسبان مع المغاربة في إنتاج بوتقة الفكر والعلم والثقافة.

الاسبان والمغاربة بالمدينة التعاون والانسجام:

كان لتواجد الأسر الاسبانية بالمدينة تأثير مهم ثقافي بالدرجة الأولى،حيث سادت مظاهر التعاون والتقارب والانسجام بين رعيل الدولتين المحمية والحامية ،وانتشرت العادات الاسبانية في سائر أرجاء المدينة ،بحيث جعل الاسبان الأحياء عنوانا للنظافة والراحة والهدوء والإبداع،مما جعل سكان المدينة من الاطلاع عن قرب على العادات التي تميز هذا المجتمع الغريب عليهم.[2] مع حضور بعض الظواهر المشينة في بعض الأحيان من انتشار الحانات وتفشي ظاهرة البغاء في ظل مجتمع محافظ لم يعهد البثة بمثل هذه الممارسات.

موقف الملكية الاسبانية من الشأن الثقافي:

لم يكن لاسبانيا موقف واضح جلي حيال الشأن الثقافي،فلا هي منعته بشكل واضح ،ولا دعمته بجلاء ،برغم من بعض ما قامت به من دعم وبناء للمنجزات الثقافية بالمدينة على شاكلة "مسرح مدينة القصر الكبير" ويرجع مصب هذا التلاؤم بين الدعم وعدم الممانعة إلى جلة من الأسباب .

-انصباب اهتمام اسبانيا إلى مشاكلها الداخلية المستعصية .

-تركيزها على الحياة السياسية والقضاء على المقاومة الريفية المستشرية.

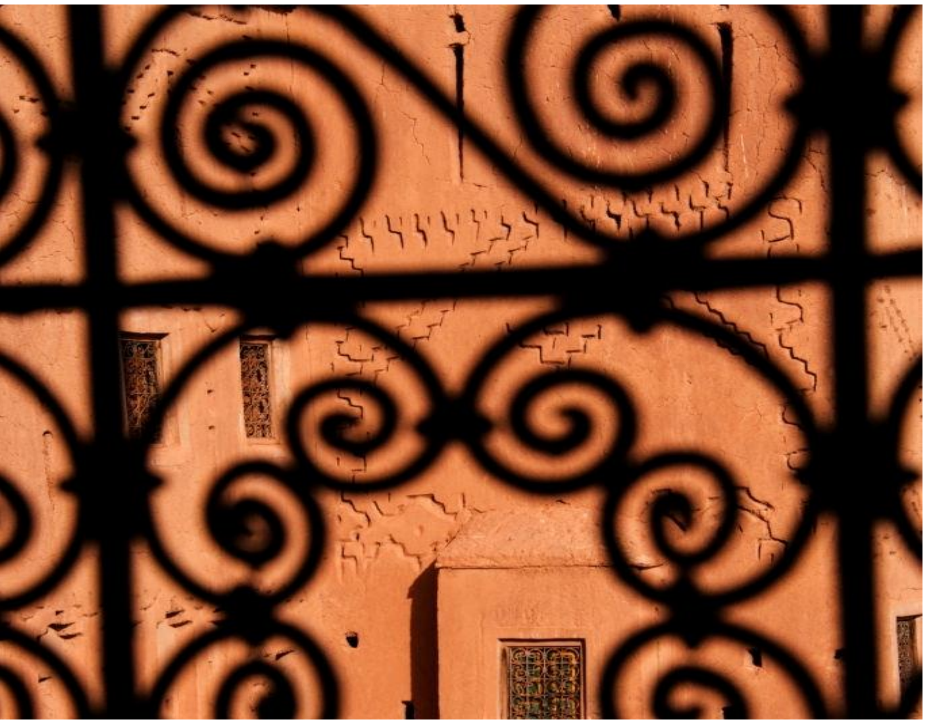
-رغبة مثقفيها في التلاقح الثقافي مع الأخر.

وتجدر الإشارة أن المثقفين الاسبان سواء الشعراء أو الأدباء أو المؤرخين تلقحوا ثقافيا مع الوطنيين المغاربة وأنتجوا بناء معرفيا لازال في حاجة إلى البحث والتنقيب.

الخاتمة

لا مراء أن الاستعمار أحدث تحولا كبيير على البنية الثقافية بالشمال بظهور أجناس أدبية وفنية جديدة بدت غريبة في بداية الآمر على المغاربة.لكن سرعان ما اندمج المغاربة في رحابها ،وأبدعوا في ثناياها،بل والأكثر من ذلك سوف يتم اتخاذها كسلاح لمواجهة الغطرسة الاستعمارية ودعم الروح الوطنية.وينبغي الإشارة إلى أن جل الدراسات والأبحاث أكدت على الحرية الثقافية التي منحتها الإدارة الاستعمارية الاسبانية مقارنة مع نظيرتها الفرنسية.وأن هامش الحرية كان رهين بالأوضاع الداخلية الاسبانية ،بحيث مع بزوغ عهد الجمهورية ستتاح فرصة كبرى من أجل الرقي بالحياة الثقافية خاصة في حقل الإبداعات الكتابية المنشورة في المجلات والصحف التي خرجت إلى حيز الوجود في تلك الفترة الزمنية.

ولازال المنحى الثقافي في المنطقة الخليفية في حاجة ماسة إلى الدراسة والبحث والتنقيب ،لكونه لم يجود إلا بالنزر اليسير ،برغم من الحركية والدينامية والشرارة الثقافية التي كانت على إيقاعها المنطقة في هذه الفترة الزمنية .



[1] محمد العربي العسري،**أقلام وأعلام من القصر الكبير في العصر الحديث**،منشورات جمعية البحث التاريخي والاجتماعي،مطبعة الأمنية الرباط2012 ،ص 230

[2] عبد الرحمن بنخليفة،**المجتمع القصري في المنتصف الأول للقرن العشرين** ،منشورا جمعية البحث التاريخي بالقصر الكبير،2015 ،ص 62

مجلة ليكسوس

مجلة إلكترونية متخصصة في التاريخ والعلوم الإنسانية

الترقيم الدولي المعياري للمجلة: ISSN: 2605-6259

www.lixus-magazine.net

lixus.magazine@gmail.com